This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

PRESENTED BY

RICHARD HUDSON

PROFESSOR OF HISTORY

1888-1911

Der innere Gang

des

deutschen Protestantismus.

Von

Dr. **Karl Friedrich August Kahnis,**
ordentlichem Professor der Theologie an der Universität Leipzig und Domherrn des Hochstifts Meißen.

Zweiter Theil.

Dritte, erweiterte und überarbeitete Ausgabe.

Leipzig,
Dörffling und Franke.
1874.

Inhalt.

Seite

Das Zeitalter der Aufklärung. Zweite Abtheilung. . . 1—123

1. Die schöne Litteratur 3
2. Kant und Fichte 43
3. Die historische Theologie 50
4. Theologische Aufklärer 56
5. Lessing 77
6. Der Rationalismus 101

Das Zeitalter der Erneuerung und Vermittelung . 125—212

1. Schelling und Hegel 127
2. Schleiermacher 137
3. Umschwung 148
4. Die vermittelnde Theologie 162
5. Die Union 192
6. Evangelische Theologen 206

225114

Seite

Das gegenwärtige Zeitalter . . . . . 213—313

1. Die praktischen Interessen der Kirche 215
2. Die kirchliche Theologie 247
3. Kirche und Staat 286
4. Kirche und Konfession 296
5. Kirche und Weltbildung 302

Das Zeitalter der Aufklärung.

Zweite Abtheilung.

1. Die schöne Litteratur.

Der Streit der Bodmerianer und Gottschedianer über das Wesen der Poesie bezeichnet den Umschwung unserer schönen Litteratur. Die Gottschedianer sahen an der Hand französischer Muster die Poesie für eine Sache der Regel und des Verstandes an, während die Bodmerianer an der Hand englischer Muster die Poesie mit der Malerei in Parallele setzten und ihr die Welt der Phantasie und des Gemüthes zuwiesen. Dieses Ausgehen von der Theorie charakterisirt den deutschen Geist, dieses Zurückgehen auf die Naturgrundlage den Geist des achtzehnten Jahrhunderts. Alle tüchtigen Kräfte schlossen sich an Bodmer an. Wie verschiedenartig sind die Richtungen, die uns hier entgegentreten. Ein Kreis (Klopstock, Claudius, Lavater u. A.) stellt die Poesie in den Dienst des christlichen Glaubens; ein anderer (Haller, Gellert, Hagedorn u. A.) giebt unter der Hülle des Schönen das Nützliche: Lebensweisheit im Sinne des deutschen Mittelstandes; eine Lebensweisheit dagegen im Sinne der französirten höheren Stände, gewürzt mit Sinnlichkeit und Leichtfertigkeit und doch Grazie, bietet Wieland; im Gegensatze zu ihm huldigt der Göttinger Kreis, angelehnt an Klopstock, einer abstrakten, jugendlichen Deutschheit; concreter ist die preußische Begeisterung, welche Kleist, Gleim, Ramler u. A. trägt. Man möchte Lessing den Genius der Aufklärung nennen in dem Sinne, wie die Franzosen Pascal le genie de Port-royal nennen. Er diente der Aufklärung, sofern sein ursprünglicher, reinlicher, experimentirender Geist die Schranken des Ueber-

lieferten im Streben nach den Grundverhältnissen durchbrach. Er hatte selbst das Bewußtsein, kein schöpferischer Geist auf dem Gebiete des Schönen zu sein. Aber er gab den trüben und unbeholfenen Gedanken der Bodmerianer Klarheit und Tiefe. Er reinigte den Boden der Litteratur vom Schutte falscher Ueberlieferung, riß unbarmherzig das Unkraut französischer Unnatur aus, grenzte die Gebiete der Poesie scharf ab, wies auf die wahren Muster hin, forderte schöpferische Naturen und freute sich derer, welche er fand, mit selbstaufopfernder Hingebung. Auf dem Gebiete der Philosophie wirkte er durch seine kritische und dialektische Meisterschaft, durch den Zug des Werdens, Strebens, Suchens, welchen er anregte, durch das Beispiel der Unbefangenheit und Selbständigkeit, welches er gab. Wie in der Philosophie suchte Lessing auch in der Theologie Alles in Fluß zu setzen. Er gab, um die Theologie in Bewegung zu erhalten, die wolfenbüttler Fragmente heraus. Die Motive, welche er im Streite mit Göze mit unübertroffener Meisterschaft entwickelte, entsprechen ganz den Motiven, die er auf dem Gebiete des Schönen anschlug: Ausscheiden des Heterogenen, Zurückgehen auf das Ursprüngliche. Man darf wohl in seinem bekannten Ausspruche, daß er das Streben nach Wahrheit dem Besitze derselben vorziehe, das Motto seines Lebens suchen. Auch sein Stil hat die Beweglichkeit, den dialektischen Reiz, die kecken Griffe eines Mannes, dessen Virtuosität eben im lauten Denken bestand. Lessing ist in der Geschichte der deutschen Litteratur der bewegliche Proteus: nicht selbst ein Held, aber eine Stimme des Rathes und der Weissagung für die Helden von Troja. Wie verschieden aber sind die Welten, in welche uns diese Helden führen. In Herder's Garten reifen alle Blüthen der Humanität. Da gedeihen zumal die Palmen des Morgenlandes, die Oliven Griechenlands, die Eichen des Nordens. Da sind die Schattengänge der Philosophie, die großen Durchsichten der Geschichte. Schiller führt uns in das Reich der Ideale. Jenseits dieser endlichen, gemeinen Welt, durch welche ein kaltes vernichtendes

Schicksal geht, eröffnen sich dem, welcher Sinn und Glaube für das Schöne hat, die Urbilder des Lebens, welche sich auf dieser Erde keine andere Wirklichkeit geben können als die der Kunst, vielleicht aber in jenen Räumen ihre Welt finden, wo jedem schönen, gläubigen Gefühle Wort gehalten wird. Goethe hat alle Lichtblicke, welche das reichste Leben in seine Seele warf, zu einer Welt klarer, beschlossener, heiterer Phantasiebilder gestaltet, welche nicht, wie Schiller's Ideale, verstimmt mit der Wirklichkeit gebrochen haben, sondern die Wirklichkeit unter und in sich haben.

So verschiedenartig sind diese Richtungen, daß es unmöglich scheint sie auf einen Gesichtspunkt zurückzuführen. Woher aber diese Verschiedenartigkeit? Man wird nur antworten können: Weil bedeutende Persönlichkeiten, von den bestimmenden Mächten des Lebens nicht gebunden, ihre Individualität zum Maßstabe ihrer Lebensauffassung machten. „In dem Chaos des aufgelösten Staates, der verwesten Kirche, der zerrütteten leitenden Begriffe entsprang eine Unzahl Individualitäten, deren Gemeinsames war, daß eben das Individuum mit all seiner Berechtigung und all seinen Launen sich in die Wirklichkeit hinausleben wollte."[1]

Diese reiche Litteratur ist ein Denkmal der politischen und religiösen Auflösung unseres Volkes.[2] Man sage nicht: Sie haben von Friedrich dem Großen und von Deutschlands Herrlichkeit gesungen. Friedrich half das Reich vollends auflösen und Klopstock's Deutschthum hatte mit dem wirklichen Deutschland nicht viel zu thun. Als das Reich zusammenbrach, verschliefen die Deutschen seinen Fall unter ästhetischen Träumen. Der alternde Goethe flüchtete, als Alles zersplitterte, nach Osten: „Unter Lieben, Trinken, Singen soll mich Chiser's Quell verjüngen." Den deutschen Höfen, welche in der That während

1) Worte Immermann's.

2) Treffende Schilderungen des Verfalls Deutschlands in dieser Zeit giebt Perthes, Politische Zustände und Personen in Deutschland zur Zeit der französischen Herrschaft. 2 Bde. 1862. 1869.

des 18. Jahrhunderts die Sitze sittlichen Verfalls waren, hatte sich längst die öffentliche Meinung entfremdet. In der Schriftstellerwelt lag eine Art Bann auf Allem, was zu den höheren Regionen gehörte. In einem regelrechten Schauspiele oder Romane jener Zeit konnte ein Hofmann nicht wohl etwas Anderes sein als ein Heuchler und Schmeichler. Das Treiben der vielen kleinen Herren, das verrostete Leben in den Reichsstädten, das philisterhafte Fortschleppen ausgelebter Formen war für Jean Paul's Humor ein unerschöpflicher Stoff. Die Standesunterschiede zersetzte der Humanismus und die Sentimentalität. Nur die Familie war der Punkt, welchen die Poesie mit all ihrem Zauber umgab. Goethe zeichnete in den finstern Hintergrund der Revolution sein Familienidyll Hermann und Dorothea.

Desto fester sei bei der allgemeinen Erschütterung,
Dorothea, der Bund!
Nicht dem Deutschen geziemt es, die fürchterliche Bewegung
Fortzuleiten und auch zu wanken dahin und dorthin:
Das ist unser, so laßt uns sprechen und so es behaupten!

Schiller's Jugendschöpfungen kündigen die Revolution an. Die Räuber stellen den Bruch mit der bürgerlichen Ordnung, Kabale und Liebe mit den Ständen, Fiesko mit der legitimen Fürstenmacht dar. Don Carlos ist die Poesie des Liberalismus. Als nun die Revolution selbst kam, und zwar anders als es in Schiller's Idealen stand, da sollte die Glocke, der Mund der Kirche, zur Eintracht rufen, zum Familienfrieden. Die vielgelesenen Romane eines Lafontaine u. A. bewegen sich um die Familie. Sie war den Menschen jener Zeit Vaterland und Kirche. Und doch war es nicht der wahre Familiengeist, sondern der Geist der Sentimentalität, dem man huldigte.

Sentimentalität ist ohne Zweifel ein, wenn nicht das Grundpathos der Poesie der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Sie ist das auf Reflexion ruhende Auflösen aller objektiven Kreise und Weisen des Lebens in Gemüthsbeziehungen. In der Natur sucht die Sentimentalität nicht die Gedanken

Gottes, nicht den Zug des Lebens, nicht das Seufzen der Kreatur nach der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes, sondern Anklänge des Gemüthes: im Mondscheine Schwermuth, in den Sternen erhebende Ahnungen, in Veilchen und Rosen Grüße der Liebe u. s. w. Wo Menschen ein menschliches Leben geführt haben, sind Liebe und Freundschaft als hohe Güter erkannt worden. Das vorige Jahrhundert warf auf sie den Accent des ganzen Lebens. Das sentimentale Ich erwählt nach dem Zuge des Herzens ein anderes zum Freunde, zur Geliebten. Diese Neigung dünkt ihm die allein berechtigte im Leben: der Zug des Herzens ist des Schicksals Stimme. Es setzt Alles, was einen Menschen binden kann, ja die Seligkeit, an den Besitz des Geliebten. Jedes Lebensmotiv wird zur Karrikatur, sobald man es absolutirt. Betrachtet man das Freundschaftswesen dieser Zeit etwas näher, so wird man nicht bloß Weichlichkeit und Krankhaftigkeit finden, sondern einen aufgespreizten, launenhaften Egoismus. Man thut so Manchem, der damals aus der Freundschaft ein Gewerbe machte, nicht Unrecht wenn man sagt er habe nicht seine Freunde, sondern seine Freundschaft d. h. seinen Selbstgenuß in der Freundschaft geliebt. Nicht am wenigsten haben die Gebrüder Jacobi, der Philosoph und der Dichter, dieser Sentimentalität Tribut gezollt. Jacobi schildert uns die Begegnung Wieland's mit seiner Jugendgeliebten, Sophie Laroche. „Sophie ging ihrem Freunde mit ausgebreiteten Armen entgegen; er aber, statt ihre Umarmung anzunehmen, ergriff ihre Hand und bückte sich, um sein Gesicht darin zu verbergen: Sophie neigte mit einer himmlischen Miene sich über ihn und sagte mit einem Tone, den keine Clairon und keine Dubois nachzuahmen fähig sind: Wieland — Wieland — o ja, Sie sind es — Sie sind noch immer mein lieber Wieland! — Wieland, von dieser rührenden Stimme geweckt, richtete sich etwas in die Höhe, blickte in die weinenden Augen seiner Freundin und ließ dann sein Gesicht auf ihren Arm zurücksinken. Keiner von den Umstehenden konnte sich der Thränen enthalten: mir strömten sie die Augen herunter, ich schluchzte,

ich war außer mir.“[1] Leuchsenring war auch Zeuge. Welche Rosenmonate der Freundschaft gingen damals für Wieland und Jacobi auf. Da hatte Wieland das Unglück, Nicolai's Sebaldus Nothanker günstig zu beurtheilen. In der That war es eines Dichters wie Wieland nicht würdig, dieß elende Buch mit seinen Zerrbildern, die noch dazu schlechte Portraits sind, zu loben. Aber Wieland hatte etwas von Nicolai. Und Nicolai war als Herausgeber der Allgemeinen deutschen Bibliothek eine Macht, welche der Herausgeber des Mercur zu würdigen wußte. Da empfing Wieland von Jacobi einen umfangreichen Brief. Erfreut, einen Beitrag zum Mercur zu bekommen, muß er eine lange Deduction lesen, wie unfreundschaftlich es sei ein Buch zu loben, in welchem Jacobi's Bruder Georg als Herr von Säugling eine dieses Namens würdige Rolle spiele. Das konnte nicht gut enden, und so verwelkten denn die Rosen dieser Freundschaft sehr bald. So zerbrechlich wie die sentimentale Freundschaft war auch die sentimentale Liebe. Diese Siegwarte und Werther liebten eigentlich die Liebe; ihre Liebe war zuständlich, nicht gegenständlich. Auf solche Ueberschwänglichkeiten mußte Enttäuschung folgen. Man erzählt von dem Verfasser des Siegwart und von Jean Paul, daß sie im Familienleben nur zu sehr den gewöhnlichen Menschen geglichen haben. Von Leuchsenring, welcher einen Orden der Sentimentalität gründen wollte, wissen wir, daß seine Ehe mit der Angebeteten die denkbar unglücklichste war.[2] Ja von dieser verhimmelten, mit Ewigkeiten um sich werfenden Sentimentalität war nur ein Schritt zur leichtfertigen Auflösung der Ehe, wenn andere Wahlverwandtschaften sich fanden. Von der christlichen Liebe hatte diese Sentimentalität nur den Schein. Was ihr das Höchste war, Familienglück, muß der Christ lassen können: er muß Vater und Mutter, Weib und Kind verlassen um Christi willen. Giebt aber seinem Jünger Christus die Familie

1) Jacobi's auserlesener Briefwechsel (1825) I. S. 39.

2) Näheres über Leuchsenring: Varnhagen v. Ense, Denkwürdigkeiten IV. S. 170.

wieder, so sollen die da Weiber haben sein, als hätten sie keine (1 Kor. 7, 29). Und doch sind diese Bande, in welche des Christen Herz nicht aufgehen soll, unauflöslich. Sie ruhen nicht auf Gefühlen, die da gehen und kommen, sondern auf dem Herrn, der himmlischen Mitte, in welcher sich die Gatten begegnen. Hören wir, um den Unterschied uns recht lebendig vor Augen zu stellen, eine Stimme aus der alten Kirche.[1] „Welche Verbindung zwischen zwei Gläubigen, die Eine Hoffnung, Eine Lebensordnung, Einen Dienst haben. Zwei sind es in Einem Leibe und wo Ein Fleisch ist, da ist auch Ein Geist. Sie beten zusammen, sie fasten zusammen, sie lehren, sie ermahnen, sie tragen einander. Gemeinsam sind sie in der Kirche, gemeinsam beim Abendmahle, gemeinsam in Noth und Verfolgung. Keines hat dem anderen etwas zu verbergen, keines ist dem anderen schwer. Frei besuchen sie die Kranken, unterstützen sie die Armen. Sie wetteifern unter einander in Psalmen und geistlichen Liedern. Christus freut sich, wo er Solche sieht, er giebt ihnen seinen Frieden. Wo Zwei sind, da ist Er und wo Er ist, da ist der Böse nicht." Der Herr der Kirche spricht zu jedem Zeitalter in seiner Sprache. Man darf wohl Claudius die Sendung zusprechen, dem Zeitalter der Sentimentalität, welches in der Familie das Höchste fand, das Christenthum als den wahren Familiengeist darzustellen. Er schreibt an seinen Andreas: „Sehr anmuthig ist mir's in Deinem Briefe zu lesen gewesen, daß Deine Braut auch so an den Sternen hängt und in Deine Ideen entrirt, und daß Ihr Beide oft stundenlang die allfunkelnden Sterne am Himmel ansieht, ohne durch Eure Liebe in Eurer Andacht gestört zu werden. Sie muß eine gar gute Person sein und Du bist'n lieber Andreas. Es freut mich jedesmal in der Seele, wenn ich von einem Menschen höre, der bei einer Leidenschaft den Kopf immer oben behält und Braut und Bräutigam für etwas Besseres vergessen kann.

1) Tertullian Ad uxorem II. c. 9.

Addies Herr Zoroaster.“ An denselben Andreas, seinen Doppelgänger, schreibt er: „Es ist mir angenehm, aus Jost seinem Frachtzettel zu vermerken, daß Du Willens bist, Dich wieder zu verheirathen. Glück zu, lieber Andres. Das Heirathen kommt mir vor wie eine Zuckerboltje oder Bohne; schmeckt Anfangs süßlicht, und die Leute meinen, es werde ewig so fortgehen. Aber das Bischen Zucker ist bald abgeleckt, sieht Er, und dann kommt inwendig bei den Meisten 'n Stück assa foetida oder Rhabarber und dann lassen sie's Maul hängen. Bei Dir nun soll's nicht so sein. Du sollst, wenn Du mit dem Zucker fertig bist, eine wohlschmeckende kräftige Wurzel finden, die Dir Dein Lebelang wohlthut!“ Claudius war das Glück einer wahrhaft christlichen Ehe beschieden. Das fühlt wohl Jeder aus den Worten, welche er an Frau Rebekka bei der silbernen Hochzeit den 15. März 1797 richtete:

Ich habe Dich geliebt und will Dich lieben,
So lang Du goldner Engel bist,
In diesem wüsten Lande hier, und drüben
Im Lande wo es besser ist.

Ich danke Dir mein Wohl, mein Glück in diesem Leben,
Ich war wohl klug, daß ich Dich fand.
Doch ich fand nicht: Gott hat Dich mir gegeben;
So segnet keine andre Hand.

Hand in Hand mit der Sentimentalität ging das, was man Tugend nannte. Was ist Tugend? Ein Blick in die Geschichte sagt: Bei Verschiedenen etwas sehr Verschiedenes. Von Tugend sprach Sokrates, sprachen die Stoiker, sprachen die Römer. Das dem Tugendbegriffe des Sokrates, der Stoiker, der Römer Gemeinsame wird man auf die Formel: Hingabe der Person an das Allgemeine, zurückführen können. Aber dieß Allgemeine war dem Sokrates das Vernunft-Ich, den Stoikern die Abstraktion von allen endlichen Motiven, den Römern der Zweck des Vaterlandes. Auch der Christ spricht von Tugend. Das Allgemeine, welchem er sich hingiebt, ist der Wille Gottes. Gottes Wille ist nicht etwas subjektiv

Gemachtes, sondern objektives Gesetz, und steht doch der christlichen Person nicht als eine starre, tödtende Macht gegenüber, sondern ist durch den heiligen Geist in's Herz geschrieben. Der Christ soll mit seinem Heilande sprechen: Meine Speise ist, den Willen meines Vaters zu thun. Die Aufklärung erklärte die Tugend für das einzig Feste, für das absolut Nothwendige, für das Höchste im Leben, überließ es aber dem Einzelnen, sich das Wesen der Tugend zu bestimmen.[1] Die Meisten blieben im Unbestimmten. Claudius läßt einen aufgeklärten Geistlichen schreiben: „Ich habe mich ganz in Moral und Menschenglück hineingeworfen, bleibe aber in abstracto und fasse Alles à jour; doch bald so, bald so und immer anders, damit eines Theils das Einerlei nicht ermüde und andern Theils, damit die feste Form nicht nach und nach Ahnenrechte gewinne und sich so die Vernunft selbst nicht zu Aberglaube verhärte.“ Mit dem Namen der Tugend umgaben sich die heterogensten Richtungen: der flache Nützlichkeitssinn, die flaue Genußsucht (Steinbart, Bahrdt), der breite Humanismus, das sentimentale gute Herz, der ätherisirte Edelsinn, der Trotz und Dünkel der Selbstgerechtigkeit (Seume u. A.), ja das Schreckenssystem eines Robespierre. Die Tugend der Aufklärung war ein unendlich abstraktes, elastisches, subjektives Wesen.

Man hat es als ein schönes Zeichen angesehen, daß im Zeitalter Friedrich's der erste große Dichter der Deutschen den Messias in einem Epos gefeiert hat. Das kann man anerkennen, ohne sich zu verhehlen, daß dieß Epos verfehlt ist. Nur ein historischer Stoff, welchen die Ueberlieferung für die dichterische Gestaltung vorbereitet hat, wie die mythische Zeit

1) Von Rousseau sagt Schlosser Bd. II. S. 480: R. macht sich seine Sache dadurch leicht, daß er als Rhetor durch einen Kunstgriff den christlichen Begriff Tugend an das Wort knüpft, welches wir, wenn es bei den Alten vorkommt, so zu übersetzen pflegen, obgleich das französische vertu etwas ganz Anderes bezeichnet als das gleichlautende lateinische Wort und als das griechische, welches wir Tugend übersetzen.

des trojanischen Krieges, das Sagenland der Nibelungen, die Legendenwelt der Kreuzzüge, eignet dem Epos. In einen vom dichtenden Volksgeiste also erweichten Stoff mag der Dichter Gestalten drücken, in welchen der Geist der Gegenwart sich wiederfindet. Was läßt aber die heilige Geschichte, diese Wunderwelt der Wahrheit, der dichterischen Gestaltung übrig? Klopstock giebt poetische Umschreibungen evangelischer Worte, unerschöpfliche lyrische Ergüsse, setzt die Welt der guten und bösen Engel in Bewegung u. s. w. Aber jene Paraphrasen wecken nur Hunger und Durst nach dem einfachen Texte; der Strom der Sentimentalität, welcher Alles trägt, ist unendlich ermüdend; die poetischen Hilfsgestalten aber so künstlich, daß sie Niemanden zu fesseln vermögen. Betrachtet man aber Klopstock's und seiner Geistesverwandten Bodmer, Haller, Gellert, Cramer ꝛc. Religiosität, so muß man ihr zwar zuerkennen, daß sie noch im Boden des Kirchenglaubens wurzelt, muß sich aber sagen, daß in ihr nicht das specifisch Christliche, sondern das allgemein Religiöse am meisten hervortritt. Und diese Religiosität steht in ihnen da als eine Richtung neben anderen, dem Patriotismus, der Freundschaft, der Lebensweisheit, ohne rechte Vermittelung und Durchdringung. Man möchte sie die Dichter des Supranaturalismus nennen, in welchem ebenfalls der Kirchenglaube mit Aufklärung, Kritik u. s. w. unklar versetzt ist, wie denn auch Haller und Klopstock auf des bedeutendsten Supranaturalisten, Reinhard's, Entwickelung von großem Einflusse gewesen sind. In Klopstock's Charakter tritt ein großes Selbstgefühl hervor. „Seine Gegenwart", sagt Goethe, „hatte etwas von der eines Diplomaten. Ein solcher Mann unterwindet sich der schweren Aufgabe, zugleich seine eigne Würde und die Würde eines Höheren, dem er Rechenschaft schuldig ist, durchzuführen. Und so schien sich auch Klopstock als Mann von Werth und als Stellvertreter höherer Wesen, der Religion, Sittlichkeit, Freiheit, zu betragen." Dieser scheinbar nebensächliche Zug führt tiefer. Der ganzen Zeit, welche wir betrachten, ist eigenthümlich, daß die Menschen,

wenn sie Religion haben, die Religion eben haben: die Religion hat nicht die Menschen. Das Leben ist ein Nutzgarten. Gedeihen darin die Rosen der Liebe, die Immortellen der Freundschaft, die Orangen der Religion, desto besser und schöner; aber es sind nur Zierpflanzen. Daher das Selbstgefühl der Männer, welche dieses Mehr haben. Fühlte sich so der Einzelne als die Macht, welche Religion haben und lassen kann, so mochte er es sich auch zutrauen, den Inhalt seiner Religion freithätig zu bestimmen. In Schiller's und Goethe's poetischen Welten hat die Religion kaum eine Seitenstellung. Wie Herder's Gott das Alles durchdringende Leben ist, welches sich in der Welt verwirklicht, so ist seine Religion die alle Lebensgeister der Menschheit in sich aufnehmende Humanität, die sich zu Gott erhebt. Die herrschende religiöse Ansicht war ein sentimentaler Deismus. Gott ist das höchste Wesen über den Sternen, welches mit dem Schicksal, man weiß freilich nicht recht wie, sich vereinbart zur Bestimmung des menschlichen Lebens. Nachsichtig mit den Fehlern der Menschen, wie es den Gesetzen der Humanität entspricht, hält das höchste Wesen sich an die Tugenden, welche es reichlichst lohnt. Da aber in dieser Welt jenes Schicksal, welches einen vorwiegend feindlichen Zug hat, der Tugend ihren Preis vorenthält, so erfolgt die Ausgleichung dieses Mißverhältnisses zwischen Tugend und Glück in einer bessern Welt. Das Jenseits hat die Religion der Sentimentalität mit ihren schönsten Farben ausgeschmückt. Man darf nur auf unseren Kirchhöfen die Leichensteine aus jener Zeit lesen, um sich einen Begriff zu machen von dem, was man dort erwartete. Von Dem, der da ist die Auferstehung und das Leben, ist nicht die Rede, aber vom Lohne der Edeln, von getrockneten Thränen, vor allem von Wiedersehen. Das Ideal eines Landpastors der Aufklärung hat Voß in seiner Luise gezeichnet: Gemüthlichkeit und Gefühligkeit bei tüchtigen Mahlzeiten, sentimentale Naturbetrachtung neben gehöriger landwirthschaftlicher Naturbenutzung, Begeisterung für Homer, Plato, Christus neben unermüdlichen

Ausfällen gegen das Uhugeschlecht des Aberglaubens. In dieß Gemälde hat sich Voß selbst treu hineingezeichnet. Er war eine niedersächsische Bauernnatur mit der Kräftigkeit, sittlichen Reinlichkeit und Gemüthlichkeit, aber auch der Plattheit, Rechthaberei und Selbstgerechtigkeit dieses Menschenschlages. Voß konnte nicht sagen was er wolle, ohne an irgend Jemandem auszulassen was er nicht wolle. Bald lag er mit Heyne, bald mit Creuzer, bald mit Stolberg, bald mit den Romantikern u. s. w. im Streite. Höchst charakteristisch ist, was Perthes von einem Besuche bei Voß schreibt: „Anfangs sprach Voß mit patriarchalischer Luisenhaftigkeit von Gottes schöner Natur, von alten Zeiten und einfachen Menschen; plötzlich aber fuhr, als Fouqué's Name genannt wurde, ein Geist des Hasses in den alten Mann, der mich erschreckte. Auch diesen Fouqué, rief er, hat die Bubenrotte von Pfaffen und Adelsknechten verführt und wird ihn katholisch machen, wie sie Stolberg katholisch gemacht hat. — Nach Tische ging Voß mit mir allein in den Garten. Schnell nach einander besprach er eine Reihe von Männern und nannte sie einen nach dem anderen Schleicher, heimtückisch, Betrüger, Schurken. Ich stand auf und floh. Glaube mir, in diesem Hause waltet trotz aller Familienhaftigkeit und Blumenfreude ein Haß, der mich tief ergriffen und erschüttert hat."

Von einem Vaterhause ausgegangen, in dem wahres Christenthum und ächt deutscher Bürgersinn heimisch waren, verlor Schiller in seinen Wanderjahren gar bald das Erbgut christlichen Sinnes, ergab sich einem dissoluten Genieleben und feierte, berauscht von der Lust der Freiheit, in seinen Dramen den Sieg der Freiheit über die Schranken der noch zu Recht bestehenden Traditionen in Familie, Stand, Staat. In diesem maßlosen Freiheitsstreben wäre aber mit dem Dichter der Mensch untergegangen, wenn nicht der beruhigende, still erziehende, in seine Gedankenwelt Ordnung bringende Einfluß eines der edelsten Repräsentanten des sächsischen Charakters, Körner's, die sanften zum Dauernden gewöhnenden Bande

der Ehe, das Amt eines öffentlichen Lehrers der Geschichte in Jena jenem Freiheitsstreben einen sittlichen Halt gegeben hätten, während die Beschäftigung mit der Geschichte, das Studium der Alten, der Einfluß Goethe's seinem in's Nebelhafte strebenden Idealismus eine reale Basis gaben zu maßvolleren, aus dem geschichtlichen Leben genommenen, die Wirklichkeit verklärenden, in's Leben schlagenden Dramen. Schiller's Idealismus war ein dichterisches Umsetzen der Lebenserscheinungen in Phantasiegestalten an der Hand einer auf moralischer Grundlage operirenden Reflexion. In diese Elemente brachte jener zum Positiven strebende Umschwung in Schiller's Leben eine neue Bewegung. Es war ein Glück für den Dichter, daß seine Reflexion an der Kantischen Philosophie dermaßen Sättigung fand, daß er noch zur guten Zeit erkannte, daß in der Wüste der Theorie keine poetische Lebensquelle für ihn sprudle. Was er dort nicht mehr suchte, das ersetzte ihm auf das Reichlichste die an Goethe's Hand sich ihm mehr und mehr erschließende Wirklichkeit. Aber in dieser Wirklichkeit kommt das Ideal nicht zur Erscheinung. Und so giebt es denn bei diesem Zwiespalt zwischen Ideal und Wirklichkeit keine andere Versöhnung als die Kunst. Diese Versöhnung vereinigt aber bei näherer Betrachtung nicht Wirklichkeit mit Wirklichkeit, sondern, da die Ideale doch nur die Phantasiereflexe der Wirklichkeit sind, Wirklichkeit und Phantasie. Wohl mag man sagen, daß der Künstler, der nichts im Leben auf sich wirken läßt, ohne es mit der Phantasie umzubilden, die Einheit des Lebens und der Phantasie in der Kunst findet. Das aber ist eben eine Künstlerversöhnung. Wer aber versöhnt den Menschen, wie er sittlich ist, mit dem sittlichen Urbilde des Menschen, mit Gott? Schiller antwortet bald mit einem Streben, welches die Gottheit in den Willen aufnimmt, bald mit dem Ideal einer schönen Seele, in welcher das Gesetz als Zug des Herzens lebt. In die letztere Idee setzt er das Wesentliche des Christenthums. „Hält man sich an den eigentlichen Charakter des Christenthums, so liegt er in nichts

Anderem, als in der Aufhebung des Gesetzes, an dessen Stelle das Christenthum eine freie Neigung gesetzt haben will. Es ist also in seiner reinen Form Darstellung schöner Sittlichkeit oder die Menschwerdung des Heiligen." Man sieht, wie nah es Schiller lag, an die Stelle des Phantasieglaubens an „Wesen, die sein Traum gebar", den Glauben an eine unsichtbare Welt jenseits dieser Welt, an die Stelle jenes Ideals Christum zu setzen, in dem Gottheit und Menschheit ideal vereint sind. Diesen Schritt konnte freilich Schiller nicht aus eigner Kraft thun, wie er ja selbst sagt, daß nur ein Wunder den Menschen in das Wunderland tragen könne. Aber Niemand hat wohl weniger Ursache deshalb auf ihn herabzusehen, als die Theologen, wenn sie den Zustand der Theologie jener Zeit betrachten, die wahrlich nicht geeignet war einen Geist wie Schiller auf die rechte Bahn zu leiten. Aber wer kann sie sehen, diese Wehmuth eines edlen, aus der Welt des Gemeinen in's Ewige des Wahren, Guten, Schönen rastlos strebenden Geistes, daß Himmel und Erde sich nicht berühren wollen und das Dort niemals hier ist, ohne darin das Bekenntniß zu finden, daß alles Menschliche in einen Widerspruch ausgeht, den nur Christus löst, in eine Sehnsucht nach dem Frieden, den nur Er giebt. Hätte Schiller im Leben das Eine gefunden was noth, so würde er hierin die Erfüllung seiner Sehnsucht erkannt haben. Lag in dieser Sehnsucht nach Wahrheit nicht eine Vorbereitung, nicht ein Zug zum Heil? Was er im Leben nicht gefunden, ist seiner zum Herrn bekehrten Tochter Karoline geworden, die nach einer von Reinthaler veröffentlichten Mittheilung auf Grund eines Gesichtes der Ueberzeugung lebte, daß ihr Vater dort gefunden, was sie noch suche.

Es giebt kein erhabeneres Bild des 18. Jahrhunderts als Goethe's Faust. Sind alle Gedichte Goethe's nur Bruchstücke einer großen Konfession, so hat Goethe in diesem Drama seines Lebens zugleich das Drama seiner Zeit dargestellt. Nicht ohne Einfluß ist die Volkssage und das Puppenspiel

Faust auf dieses Himmel, Erde und Hölle umfassende Schauspiel gewesen. Aber Goethe hat dem Faust der Sage einen ganz anderen Charakter gegeben. Goethe's Faust ist der Mensch des 18. Jahrhunderts, der eine Welt zerschlagen hat, um sie in und aus sich wieder aufzubauen. Innerer Drang und Beruf weisen Faust an den Weg der Wissenschaft. Er will sich durch sie zum Unendlichen erheben. Aber der Mann, der Philosophie, Juristerei, Medicin und Theologie durchaus studirt hat, fühlt sich unbefriedigt, weil sein Wissen nicht in der Dinge Wesen dringt. Im Streben, diese Schranken zu überschreiten, ergiebt er sich der Magie. Das erinnert an einen Schriftsteller des 16. Jahrhunderts, den Goethe in seiner Jugend studirte, Agrippa von Nettesheim. Der Weg der Magie aber war der erste Schritt zum Teufel. Die Magie bringt, was trocknes Sinnen nur in Begriffe faßt, zur Anschauung. Der Weltgeist und der Erdgeist erscheinen Faust. Aber auch die Erscheinung des Universums vor dem anschauenden Geiste ist nur ein Schauspiel. Nicht bloß schauen will Faust, sondern dem gleichen, was er schaut. Aber er fühlt sich jenem universalen Leben gegenüber als ein Wurm. Und so führt ihn die verbotene Kunst der Magie zur Verzweiflung, die Verzweiflung zum Entschluß sein Leben durch Gift zu enden. Er ist dem Bösen noch näher gekommen. Da rufen die Osterglocken ihn in's Leben zurück. In dem Auferstandenen ist vereint, was ihm unvereinbar erscheint: Wahrheit und Leben. Aber es fehlt ihm der Glaube an die Botschaft. Das aber wird dem in's Leben Zurückgekehrten immer mehr zur Gewißheit, daß nicht der Weg des Wissens, sondern des Lebens zum Höchsten führt. Das sagt ihm der Gang in's Leben, den er am ersten Osterfeiertag mit Wagner macht. Der Geist aber, der ihm eingiebt, daß das wahre Leben im Lebensgenuß bestehe, umschweift ihn in Gestalt eines Pudels. Noch steht der Seele, die in derber Liebeslust sich an die Welt klammern will, eine andere entgegen, die ihn zu den Gefilden hoher Ahnen zieht. Vergebens bietet das

Evangelium des Johannes dem zwiespältigen Mann noch einmal sein Wort. Dieß Wort muß verstummen vor dem bösen Geiste, der ihn treibt sich in's Leben zu stürzen. Und so verbindet er sich mit Mephistopheles, indem er mit Blut einen Kontrakt unterzeichnet, nach welchem der Böse ihm auf Erden, er dem Bösen jenseits dienen solle. Aber er schließt diesen Bund mit dem Zweifel, ob Satan ihm einen Genuß bieten könne, der ihn befriedige. Komme der Moment, zu dem er sprechen müsse: Du bist schön, dann solle auch sein Leben zu Ende sein. Und nun stürzt er sich an Teufels Hand in's Leben, um seinen unermeßlichen Lebensdurst zu befriedigen. Die gemeine Gestalt des Lebensgenusses, welche die Studenten in Auerbach's Keller darstellen, stößt ihn ab. Aber in der Hexenküche, wo er den Verjüngungstrank empfängt, geht ihm das Bewußtsein der Herrlichkeit auf, die in der Liebe zum Weibe liegt. Was er dort im Spiegel gesehen, findet er im Leben in Gretchen. Er knüpft ein Verhältniß zu ihr mit Hülfe von Teufelskünsten: Diebstahl, Kuppelei. Noch warnt ihn sein guter Geist. Aber das Fleisch siegt. Gretchen ergiebt sich ihm, ermordet ihr Kind, wird hingerichtet. So endet der erste Theil. Der Weg des Wissens führte zur Verzweiflung, der Weg des Lebensgenusses zum furchtbarsten Gegentheil: zum Schmerz der Sünde und des Todes. Diesen Zwiespalt zu lösen ist die Aufgabe des zweiten Theils. Ist der erste Theil seinem Stamme nach das Werk der dichterischen Jugendkraft, welche auch das Tiefste in der klarsten und anschaulichsten Form aussprechen konnte, so ist der zweite Theil ein Werk des späteren Goethe, in welchem die Idee nicht mehr die Kraft hat sich einen entsprechenden Leib zu schaffen, die Poesie aber sich in die Breite der Erscheinung ergießt. Die Summe des zweiten Theils ist: Nicht auf dem Wege des Wissens, nicht auf dem Wege des Lebensgenusses, sondern auf dem Wege künstlerischen Handelns, welches das Ideal der Menschheit in die wirkliche Menschheit hineinzuwirken sucht, liegt das Wahre. Faust, niedergeschmettert durch Gretchen's Tod, wird

durch die das Naturschöne darstellenden Elfen beruhigt und gekräftigt. Die Natur zeigt ihm, daß das Wahre nicht in dem blendenden Sonnenlichte der Idee oder des Genusses liegt, sondern in dem farbigen Abglanz d. h. der Mischung des Himmlischen und Irdischen, des Ideellen und Materiellen im Schönen. Und nun betritt er mit Mephistopheles den Boden des Staates, der in mittelalterlicher Form erscheint, aber im Auflösungsproceß begriffen. Es fehlt Geld, es fehlt Genuß. Das Geld schafft Mephistopheles durch Staatskunst in Gestalt papierener Anweisungen auf die unbekannten Schätze des Bodens; den Genuß aber Faust durch einen Mummenschanz, der ein buntes Bild des Volkslebens ist. Faust erscheint als Plutus, begleitet von dem Knaben Lenker d. h. der Poesie. In Faust ist der Reichthum der irdischen Güter und der Reichthum der Geistesgüter vereint. Das Höchste aber was er bietet, ist die Erscheinung der Helena. Helena ist die Idee des Schönen oder das Ideal. Aus der Tiefe, wo die Mütter walten, d. h. aus der Ideenwelt im Innern seines Geistes holt sie Faust. Als er aber von namenloser Begeisterung ergriffen sich auf sie stürzt, geht sie in Flammen auf. Er ist noch in der Sturm- und Drangzeit. Es gilt nun die Idee der Schönheit auf dem klassischen Boden zu suchen, wo sie ihre Verwirklichung fand. Nach der klassischen Welt aber führt ihn Homunkulus d. h. die Reflexion. Auf dem Schlachtfeld von Pharsalus, wo die Freiheit der alten Welt endete, wird eine klassische Walpurgisnacht gefeiert. Mephistopheles sucht dort die ihm entsprechenden Gestalten und findet sie zuletzt in den Phorkyaden, welche die Idee des Häßlichen repräsentiren. Auf klassischem Boden war das Böse das Häßliche. Homunkulus, bloßer Geist, findet durch die Liebe, welche die Elemente eint, eine Leiblichkeit. Faust aber sucht Helena. Nachdem er in ihr das klassische Schönheitsideal gefunden hat, gilt es dasselbe in die moderne Welt hineinzubilden. Faust und Helena d. h. der germanische und der klassische Geist verbinden sich zu einer Ehe, deren Frucht Euphorion ist d. h. die moderne

Poesie. Der Knabe Lenker, Homunkulus und Euphorion entsprechen sich. Aber wie Euphorion löst sich auch Helena in die Lüfte auf. Die in Helena und Euphorion personificirte schöne Kunst weicht einer höheren Kunst, welche das Schönheitsideal auf dem Boden des Staates zu verwirklichen sucht. Faust und Mephistopheles stellen sich wieder in den Dienst des Kaisers, der durch ihre Künste seinen Gegenkaiser besiegt. Aber der Staat selbst ist nicht das letzte Ziel, welches Faust sucht, sondern nur der Boden, auf welchem er, dem Ende seines Lebens nahe, sich eine besondere Welt erbaut, die er dem Meere abgerungen zu einem freien Boden für ein freies Volk gestalten will. Im Vorgefühl der Befriedigung, die ihm dieß Ziel bringen werde, stirbt Faust. Nach jenem Vertrag war seine Seele dem Mephistopheles verfallen. Allein Mephistopheles hatte nur ein juristisches, nicht ein inneres Recht auf Faust's Seele. In dem rastlosen Streben Faust's lag seine Erlösungsfähigkeit. „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen." Die Engel, deren himmlische Schönheit selbst in Mephistopheles ein scheußliches Liebesfeuer entzündet, führen Faust's Seele in den Himmel. Das künstlerische Wirken ist also nicht Ziel, sondern nur Weg zum Ziel. Ziel ist die Erhebung zu Gott. Was aber den künstlerisch strebenden Menschen zu Gott erhebt, ist das ewig Weibliche. Das Schöne, welches Faust einst an Gretchen fesselte, in Helena als Kunstideal leitete, zieht ihn in Maria zu Gott.

Ein Selbstbekenntniß ist diese großartigste aller Dichtungen der Neuzeit, in die Goethe in allen Stilarten seine Entwickelung während sechzig Jahren niedergelegt hat. „Wie Faust hatte auch ich mich in allem Wissen umhergetrieben und war früh genug auf die Eitelkeit desselben hingewiesen; wie er hatte auch ich es im Leben auf allerlei Art versucht und war nur unbefriedigter und gequälter zurückgekommen." Was Faust am kaiserlichen Hofe als Mann der Kunst und als Mann des Staates wirkte, entspricht ja der Doppelstellung, die Goethe als Dichter und Staatsmann in Weimar einnahm. Was Faust

auf dem Boden von Griechenland sucht, fand Goethe auf dem Boden von Italien. Die Vermählung Faust's mit Helena ist ja nur der symbolische Ausdruck der Verbindung des klassischen und germanischen Geistes, die Goethe darstellt. In Euphorion hat Goethe Lord Byron gezeichnet. Den Uebergang von der schönen Kunst in die Kunst, welche der Menschheit auf praktischem Wege dienen will, stellt auch Wilhelm Meister dar, der, einst als Schauspieler ein Diener der schönen Kunst, zuletzt Wundarzt wird. Das Ich des 18. Jahrhunderts, welches durch Kant zur Erkenntniß seines Nichtwissens gekommen, in der französischen Revolution seine ganze Vergangenheit zerschlagen hatte, wandte sich im 19. Jahrhundert zu den positiven Mächten der Natur, des Vaterlandes, der Gesellschaft zurück, um zuletzt dahin zu kommen, wo Faust endet, nämlich zu dem Streben die Natur dem menschlichen Nutzen dienstbar zu machen. In ihren verschiedensten Richtungen wird die Gegenwart sich zu dem Ideal des sterbenden Faust bekennen: Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn. Was die Philosophie von dem Menschengeiste weiß, faßt sich in die Stufen zusammen, die Faust durchschreitet. Der einzelne Mensch, der weder im Wissen noch im Genusse sein höchstes Gut findet, muß sich innerhalb der Sphären der Kunst und des Staates der Menschheit hingeben, um sein Ziel in der Gemeinschaft mit Gott zu finden. Im ersten Theil erscheint Faust als Einzelner, im zweiten als Menschheit. Der erste Theil, hat Goethe selbst gesagt, ist subjektiv, der zweite objektiv. Ist es die Menschheit, die sich im zweiten Theil entwickelt, so konnte Goethe, wie er sich ausdrückt, in denselben eine halbe Weltgeschichte hineingeheimnissen. Aber das Ziel aller Entwickelung ist die Erlösung. Die drei Faktoren, welche dieselbe bewirken, sind von unten das rastlose Streben des Menschen, von oben die Liebe, in der Mitte das ewig Weibliche. Das ewig Weibliche aber, in Maria versinnbildlicht, ist das Schöne. Wie aber diese drei Faktoren sich gegenseitig fordern, ist nicht gesagt. Was hat das rastlose Streben mit dem ewig Weiblichen zu thun, was dieses mit

Gott? Das nicht endende Streben des Menschen hat doch darin seinen Grund, daß der Mensch in allen seinen Kräften für das Unendliche ist. Der endliche, aber für die Unendlichkeit geschaffene Mensch findet sein Ziel in Gott. Faust hat auf dem Wege des Wissens, auf dem Wege des Genusses, zuletzt auf dem Wege künstlerischen Thuns rastlos nach dem Unendlichen gestrebt. Kraft dieses rastlosen Strebens ist er erlösungsfähig. Die Erlösung selbst aber wird vermittelt durch das ewig Weibliche. Der Grund liegt darin, daß Goethe die Wege des Wissens, Genießens und künstlerischen Thuns nicht gleichstellt, sondern für den eigentlich legalen Weg zu Gott das künstlerische Wirken erklärt, dessen Ziel doch immer die Darstellung des Schönen ist. Hier kommt nun die ganze Schwäche des Faust zur Erscheinung. Wohl geht der Weg des einzelnen Menschen zu Gott durch die Menschheit. Aber die Hingabe des Menschen an die Menschheit, durch sie an Gott ist sittlich vermittelt. Nicht das Schöne, sondern das Gute führt zu Gott. Warum ward Faust von Gott getrennt, als er maßlos dem Wissen und dem Genusse sich ergab? Weil er die sittliche Bahn verließ, die allein zu Gott führt. Soll er wieder zu Gott kommen, so kann es nur auf diesem Wege geschehen. Als er starb, machte Mephistopheles sein Recht auf ihn geltend, das auf jene blutige Unterschrift sich stützte. Es entsteht ein Kampf der guten und der bösen Geister um Faust's Seele, in welchem die guten siegen. Allein auf dem Wege des Krieges kann der Himmel nicht Seelen retten. Faust's blutige Handschrift konnte nur durch Christi Blut getilgt werden. Solch eine furchtbare Vergangenheit, wie sie auf Faust lastete, konnte nicht von Elfen mit Thau abgewaschen werden. Und nicht die künstlerische, sondern nur die sittliche Erneuerung konnte die Fesseln, mit denen Satan ihn gefangen hielt, lösen. In Christo ist die Wahrheit, die Faust einst auf dem Wege des Wissens suchte, und das Leben, das er auf dem Wege der Genusses suchte, eins: er ist Weg, Wahrheit, Leben. Nicht das ewig Weibliche, sondern Er ist unser Mittler. Wer des Menschen Sohn hat,

hat in ihm die Menschheit. Und die wahre Kunst, welche in die Menschheit die Idee derselben hineinbildet, wird nur in seinem Reiche geübt. Wilhelm Meister und Faust, die sich von der schönen Kunst zur nützlichen wenden, steigen herab. Nicht die Kunst des Nützlichen, sondern die Kunst des Geistes ist die höhere Wahrheit der schönen Kunst. Die höchste Geisteskunst aber ist die Kunst Seelen zu retten, deren alleiniger Meister Christus ist.

Ohne Verständniß für den sittlichen Charakter der Erlösung und somit des Erlösers verstand Goethe auch nicht, daß Satan eine Person ist und zwar eine Person, deren Gegensatz zu Gott in ihrer sittlichen Verderbniß ihren Grund hat: der absolut böse Geist. Ihm ist Satan eine mythologische Gestalt, auf dem Brocken heimisch, wie die mythologischen Gestalten Griechenlands auf dem Schlachtfelde von Pharsalus ihre Walpurgisnacht haben. Er ist das nordische Phantom, im Nebelalter jung geworden, das die moderne Menschheit los geworden ist. Mephistopheles ist eine Personification des negativen Princips in der Welt, welches im Reiche der Natur Zerstörung und Tod, im Reiche der Menschheit Irrthum, Sünde, Elend, im Reiche der Welt überhaupt Beschränktheit und Untergang wirkt. Da nach Goethe's Weltansicht kein Streben nach Wahrheit ohne Irrthum, kein Streben nach dem Guten ohne Sünde sein kann, so ist Mephistopheles ein berechtigtes Moment in der Welt: dieser so natürlich wie dem Lichte Schatten. Mephistopheles erscheint daher vor Gott im Bewußtsein von ihm nicht ungern gesehen zu werden, wie er seinerseits auch von Zeit zu Zeit Gott gern sieht. Er will zwar das Böse, wirkt aber das Gute. Und Gott braucht diesen Gesellen, um des Menschen Kraft, die allzuleicht erschlafft, zu reizen. Die guten und die bösen Geister sind für Goethe nur Symbole der die Welt durchwirkenden Kräfte. Die guten Geister sind die dauernden Gottesgedanken in der Welt der Erscheinungen, die bösen Geister aber die Endlichkeit, mit welcher die Welt der Erscheinungen ringt. Gott selbst aber ist das Allleben, welches durch die Erscheinungen der Welt sich dem Gefühle offenbart.

In Goethe's Entwickelung läßt sich eine Zeit jugendlichen Werdens, in welcher der Stoff die Form beherrscht; eine Zeit klassischer Objektivität, in welcher die Form den Stoff beherrscht und endlich eine Zeit der Meisterschaft unterscheiden, in welcher Stoff und Form zu harmonischer Einheit gekommen sind. Der ersten Zeit gehören Götz, Werther, Clavigo an; der zweiten Iphigenie und Tasso; der dritten aber Wilhelm Meister und Faust. In diesen letzteren Meisterwerken strebt Goethe das Ganze seines Lebens poetisch zur Darstellung zu bringen. Aber Wilhelm Meister und Faust waren noch nicht vollendet, als die Meisterschaft Goethe's als Dichter zu Ende ging. Und so mußte Goethe was er nicht mehr schaffen konnte, machen. An die Stelle der genialen Naturkraft trat Reflexion. Das Streben aber in's Ganze blieb. Man mag daher das Wirken des alternden Goethe mit Rosenkranz einen eklektischen Universalismus nennen. Diesen Wendepunkten in Goethe's Dichten und Trachten entspricht auch die religiöse Entwickelung desselben.[1] In der Zeit seines jugendlichen Gährens fühlte sich Goethe sowohl von der französischen als von der deutschen Aufklärung abgestoßen, dagegen zu christlichen Persönlichkeiten wie Fräulein von Klettenberg und Lavater gezogen. Er war zwar nicht Christ, hatte aber vom Boden der allgemeinen Religiosität aus ein Verständniß für das eigenthümlich Christliche. Er saß zwischen dem Aufklärer Basedow und dem Glaubenszeugen Lavater als das heitere Weltkind, das etwas von Beiden hatte. In der mittleren Zeit seines Lebens, wo er als Dichter das klassische Ideal deutsch gestalten wollte, ward aus dem Weltkind ein Heide, wie er sich selbst oft genug genannt hat. Er ist nicht ohne Religion, gestaltet sie aber wie eben ein Heide nach den Stimmungen und Richtungen, die ihn bewegen. „Ich für mich kann bei den mannigfaltigen Richtungen meines Wesens nicht an einer Denkweise genug haben: als Dichter und

1) von Lancizolle, Ueber Goethe's Verh. zu Religion u. Christenthum 1855. Danzel, Ueber Goethe's Spinozismus 1858. van Oosterzee, Goethe's Stellung zum Christenthum 1858.

Künstler bin ich Polytheist, Pantheist dagegen als Naturforscher und Eines so entschieden wie das Andere; bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit, als sittlicher Mensch, so ist dafür auch gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, daß die Organe aller Wesen es nur zusammen erfassen mögen." So schrieb er an Jacobi. Man sieht, daß ihm die Religion ein Geistesspiel ist. Gegen das Christenthum hatte er damals nach seinem eigenen Ausdruck einen julianischen Haß. Wie ihm die Lehre von einem angebornen Verderben zuwider ist, ist es ihm unfaßbar, wie man die ganze Menschheit auf eine einzige Persönlichkeit reduciren könne. „Ich kann es", schreibt er an Lavater, „nicht anders als ungerecht und einen Raub nennen, daß Du alle köstlichen Federn der tausendfachen Vögel unter dem Himmel ihnen, als wären sie usurpirt, ausreißt, um Deinen Paradiesvogel ausschließlich zu schmücken." Was Goethe im letzten Grunde mehr und mehr von Lavater abstieß, war Der, den Lavater bekannte. Er spricht es auch ganz offen aus, daß Jesus dem guten Lavater den Kopf verrückt habe, und fügt hinzu: Die Geschichte des guten Jesus habe ich satt. Christi Kreuz ist ihm ein verhaßtes Zeichen, das er in dem bekannten Epigramm mit dem ihm Widerwärtigsten zusammenstellt. Wie sein Faust am Meeresstrande das Läuten der Kapelle nicht hören mag, klagt er der Frau von Stein, daß der Kirche gegenüber zu wohnen eine schreckliche Situation für Einen sei, der weder auf diesem noch auf jenem Berge anbete. Die ganze Kirchengeschichte ist ihm ein Mischmasch von Irrthum und von Gewalt. „Mit Kirchengeschichte was hab ich zu schaffen? Ich sehe weiter nichts als Pfaffen." Und zur Verzweiflung kann ihn der Gedanke bringen, daß von dem Volke, das ihn hier bedrängt, die Ewigkeit werde eingeengt. „Das wäre doch nur der alte Patsch, droben gäb es nur verklärten Klatsch." Was ihn im letzten Grunde vom Christenthum abstieß, war wohl die Weltflucht, welche es fordert, der Ernst der Sünde und des Todes, auf welche es hinweist. Jenes spricht die Braut von Korinth aus, dieses

ſagt die Bezeichnung des Chriſtenthums als die Religion des Schmerzes in Wilhelm Meiſter. Eine mildere Stellung nimmt er in dem letzten Drittheil ſeines Lebens zum Chriſtenthum ein. Ein Mann von ſeiner breiten und bequemen Art zu ſein mochte urtheilen: „Ich habe nichts gegen die Frömmigkeit, ſie iſt zugleich Bequemlichkeit. Wer ohne Frömmigkeit will leben, muß großer Mühe ſich ergeben.“ Einem Goethe, der ſoviel Sinn für die Realitäten des Lebens hatte, mußte die Realität, die denn doch das Chriſtenthum einmal in der Welt gewonnen hat, einen gewiſſen Reſpekt einflößen. Mir iſt doch, ſchreibt er 1800 an Jacobi mit Beziehung auf das Chriſtenthum, jedes ideale Streben, wo ich es antreffe, lieb und werth. Die chriſtliche Religion, ſchreibt er 1829 an Eckermann, iſt ein mächtiges Weſen für ſich, woran ſich die geſunkene und leidende Menſchheit von Zeit zu Zeit immer wieder emporgearbeitet hat. Er ſpricht um dieſe Zeit demſelben aus, daß er die vier Evangelien für ächt halte, weil in ihnen der Abglanz einer Hoheit wirkſam ſei, die von der Perſon Chriſti ausging. „Fragt man mich, ob es in meiner Art ſei, Ihm anbetende Ehrfurcht zu beweiſen, ſo ſage ich: durchaus.“ Aber viel Werth darf man auf alle dieſe Aeußerungen nicht legen: ſie ſind die Lobſprüche eines vornehmen Gönners des Chriſtenthums. Und ſo begreift man es, daß derſelbe kurz vor ſeinem Tode ſich noch zur allgemeinen Natur- und Vernunftreligion bekannte. „Es giebt zwei Standpunkte, von welchen aus die bibliſchen Dinge zu betrachten ſind. Es giebt den Standpunkt einer Urreligion, den der reinen Vernunft und Natur, welcher göttlicher Abkunft. Dieſer wird ewig derſelbe bleiben und wird dauern und gelten, ſo lange gottbegabte Weſen vorhanden. Doch iſt er nur für Auserwählte und viel zu hoch und edel, um allgemein zu ſein. Sodann giebt es den Standpunkt der Kirche, welcher nicht menſchlicher Art. Er iſt gebrechlich, wandelbar und im Wandel begriffen, doch auch er wird in ewiger Umwandlung dauern, ſo lange ſchwache, menſchliche Weſen ſein werden. Das Licht ungetrübter Offenbarung iſt viel zu rein

und glänzend, als daß es den armen, gar schwachen Menschen gemäß und erträglich wäre. Die Kirche aber tritt als wohlthätige Vermittlerin auf, um zu dämpfen und zu ermäßigen, damit Allen geholfen und damit Vielen wohl werde." Goethe war also nach seiner religiösen Stellung in seiner ersten Zeit ein empfängliches Weltkind, in der Mitte seines Lebens ein Heide, den das Christenthum abstieß, in seiner letzten Zeit aber Rationalist.

Schiller und Goethe waren sich bewußt, sich wie Idealismus und Realismus zu verhalten, aber trotz ihres Gegensatzes doch sich gegenseitig wie Pole zu fordern. Dieser Bund, den die Kunst Rietschel's wahrhaft würdig dargestellt hat, ist einer der lichtesten Punkte unserer Litteratur. Wie von nur Wenigen, welche die Geschichte Dichter nennt, läßt sich sagen, was von Goethe ausgesagt werden muß, daß er nur lebte, indem er die Erfahrungen, die das Leben bot, mit der Phantasie dichterisch verklärte. Alle seine Dichtungen sind Lebensbekenntnisse. Aber eben weil ihm die Poesie so natürlich war, wie dem Vogel in den Zweigen das Lied, brauchte er nicht wie Schiller sich mantisch zu erregen, um sich in's Reich der Ideale zu erheben. Und so ist dieser Dichter, der vorzugsweise ein Dichter von Gottes Gnaden war, auch der objektivste Spiegel seiner Zeit. Das Pathos seines Lebens war, wie uns sein Faust sagte, die Kunst. Das Leben aber in Poesie verklären konnte nur der, dessen Leben selbst einen poetischen Charakter hatte. Solch ein Leben war nicht Schiller beschieden. Im steten Kampfe mit den Verhältnissen, mußte er sich eine ideale Welt bauen, in die er sich aus dem Leben flüchtete. Die Poesie aber in Schiller, die diese Idealwelt baute, hatte in dem Gedanken ihren Vater und in der Phantasie ihre Mutter. Was Schiller darstellt, sind Ideen in Phantasiegestalt d. h. Ideale. Der Stoff aber, aus dem sie gemacht sind, ist die Freiheit. Freiheit ist das Pathos, das Schiller treibt. Aber diese Freiheit, die in den Räubern, in Kabale und Liebe, in Fiesko und in Don Carlos einen nega-

tiven Charakter hat: Niederwerfung der Schranken der bürgerlichen Ordnung, der Stände, der bestehenden Verfassung, der absoluten Fürstenmacht, gestaltet sich in Wallenstein schon imperatoristisch, in der Jungfrau als ein gottbegeisterter Dienst des Vaterlandes, in Tell als Aufrechthaltung alter Volksrechte. Näherte sich also Schiller von der Idee aus mehr und mehr dem realen Boden, auf dem Goethe stand, so hatte Goethe alle Ursache, in Schiller die ethische Ergänzung seiner auf Natur und Kunst gerichteten Weltansicht zu suchen. Muß man zugestehen, daß Goethe mehr Verständniß für specifisch christliche Persönlichkeiten und Richtungen gehabt hat als Schiller, so stand doch Schiller mit seiner sittlichen Richtung der Religion der sittlichen Erlösung durch Jesum Christum näher. Beide aber haben den Standpunkt der allgemeinen Religiosität ihrer Zeit nicht überschritten.

Es fehlt indeß dieser Litteraturepoche nicht an Zeugen des lebendigen Glaubens an Gott durch Jesum Christum, wenn sie uns auch nicht auf der Heerstraße entgegentreten. Zuerst Hamann, der Magus des Nordens. Eine verzehrende Unruhe geht durch sein Leben. Maßloser Studiendrang trieb ihn von Buch zu Buch, von einem Studienkreise zum andern, ohne daß er Sättigung fand. Es ist unglaublich, welche Wissensgebiete er durchmessen hat. Nach ungeregelten Lehrjahren warf er sich abenteuernd in die Fluthen des Lebens, bis ihn in London das Wort Gottes fand. Der Heilsdurst, mit welchem er die Schrift las, ließ ihn als ihren Mittelpunkt die Erlösung des Sünders durch Jesum Christum finden. Nun hatte er den Grund gefunden. Aber das unruhig lodernde Feuer seines Geistes war nicht erloschen. Und dieser vulkanische Mensch war an Freunde gebunden, die ihn nicht verstanden, an eine Magd, welche er Weib nannte; er war lange Kopist, dann Packhofsverwalter. Nicht löschen, sondern nur nach innen treiben konnten diese Verhältnisse sein Feuer. Und es scheint, als ob er sich an dieser nach innen verlodernden Gluth wärmte. Denn als er am Abend seines Lebens in Kreise trat, wie

seine kühnsten Wünsche sie nur begehren konnten, als er im Hause eines edlen Jünglings, der ihn seinen Vater nannte, in Pempelfort bei Jacobi, im Kreise der Fürstin Gallitzin lebte, da war das Leben ihm zu glatt und ebenmäßig, als daß er sich hätte wohl fühlen können. Dort aber fand er die ewige Ruhe. Das Wort, welches auf seine Ruhestätte die Fürstin Gallitzin setzte: Judaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam (1 Kor. 1, 23—25) ist die beste Charakteristik und die beste Apologie seines Strebens. Eine knorrige Wundereiche war er, welcher die Winde des Zeitgeistes Orakel entlockten. Was er geschrieben hat, sind fliegende Blätter, welche er in seine Zeit warf. Und doch hat er geschrieben, als ob er nur für sich schriebe. Er prägte den mächtigen Gedanken, welche er in seine Zeit hineinwarf, in Hieroglyphen die Lebensgeister ein, durch welche sie bei ihm hindurchgegangen waren. Das seltsame Durcheinander seines Stils ist ein Abdruck des Ineinander aller Lebenskräfte, welches er für den Standpunkt der Wahrheit hielt. Ein Pan, wie ihn Jacobi nannte, sah er in der Einheit aller Gegensätze (coincidentia oppositorum) das Leben. Von diesem Grundgedanken aus protestirte er gegen die Scheidung der menschlichen Erkenntniß in sinnliche Wahrnehmung und reine Begriffe, gegen die Auflösung der Realitäten der Natur und Geschichte in Abstraktionen. „Ich will den Berolinischen Idealismus widerlegen durch einen historischen und physischen Realismus, Erfahrung der reinen Vernunft entgegensetzen.“ Aus dem innersten Wesen der menschlichen Person, die Leben ist, kommt der Glaube, der eine Einheit aller Kräfte ist. Glaube, sagt Jacobi, war die Hypostase des Daseins Hamann's. Im Glauben aber an Jesum Christum sah Hamann die Einheit, der alle Gegensätze des Lebens zustreben. „Aller philosophische Widerspruch und das ganze Räthsel unserer Existenz sind durch die Urkunde des fleischgewordenen Wortes gelöst.“ Was auch dem Draußenstehenden in Allem, was Hamann geschrieben hat, entgegentritt: ein Standpunkt über allem Menschlichen, der seines

himmlischen Grundes so sicher ist, daß er wie in einem Taumel himmlischer Begeisterung die Erscheinungen der Erde kühn durcheinander wirft, das ist nur die Beweisung des Geistes und der Kraft von Dem, der in ihm mächtig war. „Jerusalem ist eines großen Königs Stadt. Diesem Könige, dessen Name groß und unbekannt ist, ergoß sich der kleine Bach meiner Autorschaft, verachtet wie das Wasser von Siloah, das stille geht. Kunstrichterlicher Ernst verfolgte den dürren Halm und jedes fliegende Blatt meiner Muse, weil der dürre Halm mit den Kindlein, die am Markte sitzen, spielend pfiff, und das fliegende Blatt taumelte und schwindelte vom Ideale eines Königs, der mit der größten Demuth und Sanftmuth des Herzens von sich rühmen konnte: Hie ist mehr denn Salomo". Wie Hamann in dem menschlichen Glauben, welcher aller Erkenntniß Bedingung ist, den Naturgrund des über alle Vernunft gehenden christlichen Glaubens sah, so fand ihm auch das Wort, diese geheimnißvolle Einheit von Geist und Leib, seine Erfüllung in dem fleischgewordenen Worte. Von diesem aber zeugt die Schrift. Der Mann, der so unglaublich viel Bücher gelesen hatte, fand die Schrift durch Wunder von allen Büchern geschieden. Er sah vom ersten Augenblicke seiner Bekehrung in ihr eine Geschichte göttlicher Offenbarung. Für den größten Zeugen der Schrift, für einen Propheten hielt er Luther. „Es ist eine Schande, daß der Geist dieses Mannes unter der Asche liegt. Wie ein Schwamm habe ich mich aus Luther's Schriften vollgesogen." Wer mag Luther und Hamann vergleichen. Aber Hamann hatte etwas von der Tiefe der Heilserfahrung, von dem kräftigen Realismus, von dem mystischen Zuge zum Geheimnisse in Luther. So begreiflich ist, daß sich die Wortführer der Aufklärung an der Silensgestalt ärgerten, ohne das Götterbild zu ahnen-das sie verbarg, so sagte doch den Genien des Zeitalters schon der Genius, daß hier eine große Kraft walte. Wir nennen nur Goethe, Herder, Kant. Hamann aber war sich bewußt, daß die Zukunft ihm zugestehen werde, was die Gegenwart ihm

versagte.[1] — Ist in Hamann's Persönlichkeit die Gedankenwelt, welche er verschlackt mit ihrer Geburtshülle an's Licht brachte, das Bedeutende, so in Stilling's Persönlichkeit die Lebenswege, welche Gott ihn führte. Wenn die meisten seiner Schriften längst werden vergessen sein, wird man noch sein Leben lesen. Es war ein Wanderleben, in welchem das Schönste das Vaterhaus ist, von dem es ausging, und das Vaterhaus, welches er pilgernd suchte: Selig sind, die das Heimweh haben, denn sie sollen nach Hause kommen. An den Wunderführungen desselben haben sich Tausende schon aufgerichtet. Ein Wanderleben war es freilich auch in dem Sinne, als unser Wanderer sich viel von außen bestimmen ließ und im Wechsel der Berufsarten, welche er ergriff, sich nie recht fand. Die Unruhe, welche in Hamann's Seele brannte, tritt hier mehr von außen uns entgegen. Der Wanderer sehnte sich oft krankhaft nach Ruhe und suchte künstlich die Spuren des Jenseits im Diesseits. Er verkehrte gern mit der Geisterwelt wie sein älterer Zeitgenosse Swedenborg.

Auch Lavater's Leben war viel nach außen gewandt. Was Stilling nicht recht werden konnte, das war er, der Missionar des Glaubens in einer Zeit allgemeinen Unglaubens. Man wird durch Vieles an ihm an Zinzendorf erinnert. Auch in ihm war der Glaube fast Naturzug, fast Passion; auch er war von nicht zu ermüdender Thatkraft; auch er hatte eine wunderbare Macht über die Geister. Sein Glaube, sagen wir, war fast Natur. Man versteht daraus, wie ihm der Glaube eine Magie sein konnte, die jeder Mensch als eine Reliquie

1) Nachdem Roth (s. 1821) durch die verdienstliche Herausgabe seiner Schriften und Briefe Bahn gebrochen hatte, hat Gildemeister (J. G. Hamann's Leben und Schriften 1857—1863. 4 Bd.) einen großen Aufwand von Kraft an die genetische Entwickelung seines Lebens und Lehrens gesetzt. Weiteren Kreisen will Petri (Hamann's Schriften und Briefe 1872 f. z. 3 Bd.) das Verständniß Hamann's vermitteln. Außerdem verdienen die Arbeiten von Disselhoff, Rocholl und Brömel über Hamann ehrenvolle Erwähnung.

der ursprünglichen Herrlichkeit in sich trage. Und auch Jesus Christus, ohne welchen Niemand den Vater habe, an welchen nicht zu glauben ihm Atheismus war, war ihm nicht im Sinne der Kirchenlehre der offenbare Gott, sondern der Mensch, in welchem alle göttlichen Kräfte der Menschheit kulminiren. Man erkennt das Zeitalter der Humanität in diesem Streben, den Glauben zu humanisiren. Gewiß hängt damit zusammen, daß er zur Verwunderung seiner Freunde und zum Anstoß seiner Feinde den Glauben zu Jedermanns Sache machen wollte. Er konnte predigen, sagt Jacobi von ihm, wie Jemand, der einen Nagel in einen Mauerstein treibt. Was ihn aber seinen Glauben Jedermann bieten hieß, war eine brennende Liebe dem Herrn Seelen zu gewinnen. Wunderbar, der Mann, welcher in jeden Menschen, der ihm nahe trat, das Schönste hineinlas, welcher in fortwährender Begeisterung von Männern sprach, die das reinste Gegentheil seines Sinnes waren, wie etwa Wieland, hatte einen unendlich feinen und tiefen Blick für die Eigenthümlichkeiten der Menschen. Das wenigstens beweist seine Physiognomik. In ihr gab Lavater seiner Zeit einen Tribut. Nur in einer Zeit, wo das Persönliche so sehr in den Vordergrund getreten war, war ein solches Studium der Persönlichkeiten bis in ihre zufälligsten Eigenthümlichkeiten möglich.[1] Bei ihm stand dieß Studium ganz im Dienste jener für den Herrn werbenden Liebe. Er hatte den Beruf Christum zu predigen in seiner Gemeinde. Die Liebe Christi aber drängte ihn allenthalben, wo er der Vielbekannte erschien, Christum zu predigen, zur Zeit und zur Unzeit. An ihm predigte seine ganze Person. Diese schöne, in Christo athmende Seele war in einem schönen Leibe. Und von innen heraus formte sich

1) Herbst, Bibliothek chr. Denker (II. S. 157): „Schnell verbreitete sich der Hang zu physiognomisiren durch ganz Deutschland, so daß es schien, als hätte Lavater den Ton der Zeit getroffen. Dieß war auch in so fern wahr, als eben damals der Sinn für Individualität lebendiger wurde. Und dieser Sinn ward, wie auch Goethe anerkennt, noch mehr geweckt und genährt durch Lavater's Werk.

auch sein geselliges Auftreten, welches Alle anzog, auch die am meisten draußen standen: er gewann ohne Wort durch den Wandel. Dem Jüngling war der Mund geschlossen: des Predigers Mund quoll von wunderbarer Rede. Glaube und Liebe hatten ihm den Mund aufgethan. Wie die Gedanken bei ihm in unerschöpflicher Triebkraft aufstiegen, so flossen die Worte. Sichere Form muß man natürlich eben so wenig in den Worten suchen als in den Gedanken System. Er war zu reich, um konsequent zu sein. Was er möglich gemacht hat in Wort und That, das ist zum Erstaunen. Dieser unermüdliche Beter konnte arbeiten wie nur Wenige. Nur die Briefe, welche er geschrieben hat, dürften Manchem als eine Lebensaufgabe erscheinen. Fünfhundert Briefe lagen einst unbeantwortet auf seinem Pulte: so nahm ihn sein Zeitalter in Anspruch. Er trug immer Quartblätter bei sich, um sogleich jeden Gedanken aufzuschreiben. Diese Thätigkeit hatte ohne Zweifel den Charakter der Unruhe. Also auch hier Unruhe, Unruhe der That. Was aber auch Lavater that, er blieb in jener Zeit die Stimme eines Predigers in der Wüste. Suchte Stilling in der Unruhe des Heimwehs die Einkehr der Geisterwelt, so suchte Lavater die Gegenwart göttlicher Kräfte in der Welt. Mit der Ueberzeugung, daß im Glauben etwas Magisches liege, eine verhüllte Kraft Berge zu versetzen, suchte er zur Ueberführung seines aufgeklärten Zeitalters Wunder. Er war mit Cagliostro bekannt; er erforschte mit Eifer den Thatbestand von Gaßner's Wunderkuren und forderte Semler in einem offnen Schreiben zum Urtheil auf; er begrüßte mit Freuden den am Ende des Jahrhunderts auftauchenden Magnetismus. Das war für Viele ein Stein des Anstoßes, oder doch ein Mittel, des Eindrucks sich zu erwehren, den der wunderbare Mann auf sie gemacht. Daß sein Glaube nicht auf Gefühlen ruhte, die da kommen und gehen, das bewies der sterbende Lavater. Er trug in einer feindlichen Kugel über ein Vierteljahr einen schmerzhaften Tod in sich. Auch dafür pries er Gott. Auch da noch wirkte er unermüdlich.

Was aber am meisten wirkte, waren die Worte des Mannes, der mit einem Fuße schon jenseits stand, Worte aus der Ewigkeit, wie er selbst sagte. Er starb in den ersten Tagen des neuen Jahrhunderts, das seiner nicht vergessen möge.

Der Letzte in diesem Kreise, dessen wir zu gedenken haben, ist Claudius.[1] Auch er verleugnet seine Zeit nicht. Was derselben werth war: Liebe, Freundschaft, häusliches Stillleben, Deutschthum — das Alles hat er, und so wahr und naturwüchsig wie kein Anderer. Aber die Harmonie dieser schönen Lebenstöne ist Christus. Er spricht von sich, als wäre er nicht zu nennen neben den gefeierten Größen seiner Zeit. Sie zu bewundern war seine Lust: ein Naturfehler, wie er scherzend sagte. Und doch haben seine unscheinbaren Worte die Posaunentöne Klopstock's und die Glanzwelt Herder's überdauert. Treffender und tiefer als ein Anderer hat er seine Zeit beurtheilt. In leicht hingeworfenen Worten spricht er die tiefsten Gedanken aus und trifft mit seiner kindlichen Ironie immer den Nagel auf den Kopf. Seinen Volkston hat unter den vielen Volksschriftstellern unserer Tage keiner erreicht. Er war, was sie machen. Zu vereinsamt standen diese lebendigen Zeugen von Christo in ihrer Zeit, um sich nicht einander persönlich zu finden. Einen Mittelpunkt der Gemeinschaft bildete der Kreis in Münster, dessen Seele die Fürstin Gallitzin war, welche von Plato zu Christo durch das Schriftwort war geführt worden. Mit ihr lebten in nächster Gemeinschaft Fürstenberg, Overberg, Katerkamp, denen sich später Stolberg anschloß. Das waren Katholiken, die nicht vom Gegensatze zum Protestantismus lebten, die in der römischen Kirche nicht was römisch, sondern was christlich war, suchten. Es war das Christenthum, welches im Zeitalter der Revolution und des Rationalismus Friedrich Stolberg in dem Schooße der römischen Kirche suchte. Das verstand ein Lavater,

1) Herbst, Matthias Claudius (3. A.) 1863. Möneberg, Matthias Claudius 1869.

wie er in jenem herrlichen Schreiben an ihn ausgesprochen hat. Stolberg rettete sich nicht aus dem Protestantismus, um nach Art moderner Neophyten das schwankende Schiff, aus dem er sprang, mit dem Fuße dem Untergange zu übergeben. „Die Reformation", schrieb er an seinen gut protestantischen Verleger Perthes, „ging ursprünglich hervor aus reiner Absicht, und so versichert ich auch bin, daß Luther denen, die ihm zufielen, mehr nahm als Menschen geben können, so erkenne ich doch die vielen und großen Vortheile an, welche denen, die katholisch blieben, aus der Reibung u. s. w. hervorgegangen sind. Wider die Person Luther's, in welchem ich nicht nur einen der größten Geister, so je gelebt haben, sondern auch große Religiosität, die ihn nie verließ, ehre, werde ich nie einen Stein aufheben." Mit der größten Unbefangenheit verkehren diese Katholiken mit den Protestanten. Die Fürstin Gallitzin war die Pathe eines Kindes von Claudius, sie nahm den alternden Hamann auf wie einen Mann Gottes, und als sie ihn an einen besondern Ort begrub, erbat sich die Geistlichkeit von Münster das Zeugniß, daß sie ihn gern auf dem katholischen Kirchhofe begraben hätte.[1] Auch Sailer fühlte sich heimisch in dieser Gemeinschaft wahrer Katholiken und wahrer Protestanten in Jesu Christo.

Betrachten wir im Ganzen den Charakter dieser christlichen Persönlichkeiten, so haben wir bei allen eine gewisse Unruhe gefunden. Selbst Claudius, der sich in seiner Familie eine Hütte gebaut hatte, wo es gut war, liebte doch ganz besonders Freund Hain. Diese Unruhe erklärt sich eben aus der gottentfremdeten Welt, in der sie standen. Ja es will oft scheinen, als ob sie ihre Sache verloren gäben. Sie wenigstens wollten treu bleiben dem, was sie erfahren: ist dann ihr Trost. Weil das Christenthum eben in jener Zeit auf ihre Person gestellt war, hat es einen durch und durch persönlichen Charakter. Der eigenthümliche Stil Hamann's, das Bewußtsein,

1) Jacobi's Briefe I. S. 482.

welches Jung Stilling von seiner Sendung hatte, der ungebundene Bildungstrieb, dem sich Lavater's Glaubensbewußtsein überließ, die naive Art, mit welcher sich Claudius in sein Stillleben gezeichnet hat, lassen sich nur aus der einsamen Stellung dieser Männer in ihrer Zeit erklären.

Mit diesen Glaubenszeugen verbunden und doch von ihnen geschieden war Herder.[1] In ihm war ein doppelter Geist. Auf der einen Seite hat er unter den Geistesgrößen seiner Zeit, zu denen er gehört, nicht seines Gleichen an Empfänglichkeit für alle Lebenselemente der Menschheit, für alle Lebensgeister der Geschichte. Er gleicht einer Aeolsharfe, die zu allen Lüften, von wannen sie auch kommen, harmonisch klingt, um allenthalben anzutönen, wo verwandtes Leben ist. Alles ward ihm zu Leben und dieß Leben, das alle Lichtstrahlen der Menschheit schön abspiegelt, zu Poesie. Das war ursprünglich in ihn gelegt. Entwickelt aber ward diese Gottesgabe durch den Einfluß Kant's, der in seiner realistischen Uebergangszeit sein Lehrer war, und Hamann's, dieses Mannes der vielseitigsten Geistesinteressen. Daneben aber ist in ihm ein Geist elastischer, scharfer, kritischer Reflexion, den ebenfalls Kant und Hamann, dann die Schriften Montaigne's, Hume's, Shaftesbury's — vielleicht auch der Eindruck, den Diderot auf ihn machte — besonders aber Lessing in Schrift und Leben nährten. Dieser Geist kritischer Reflexion gab sich in Herder's Jugendschrift, in den kritischen Wäldern, Ausdruck. Wie sehr dieser scharfe, oft in Ironie übergehende Zug in ihm hervortrat, sagt uns Goethe, der ihm in Straßburg begegnete. Er nannte seinen satyrischen Freund nach Swift den Dechanten. Gerade bei einer Natur, der das Höchste eine begeisterte Verschmelzung mit dem Universum war, mußten den Momenten der Gefühlserhebung naturgemäß Momente kühler Betrachtung folgen, die gern eine negative Richtung nahmen. Auch in seinem Hause muß ein wunderbarer Wechsel der Lebens-

1) Werner, Herder als Theologe 1871.

stimmungen gewaltet haben. Zuletzt aber nahm diese kritische Reflexion einen so zersetzenden Charakter an, daß er sich selbst seine treuesten Freunde — wir nennen nur Goethe — entfremdete. Und so erklärt sich, daß er auf seinem Sterbelager ausrief: O mein verfehltes Leben! Was ein so großartig angelegter Geist, der nach den höchsten Zielen strebte, über sich selbst geurtheilt hat, wird kein edler Mensch gegen ihn kehren wollen. Nur das wird man zugeben müssen, daß die Wirkung, welche Herder auf seine Zeit ausgeübt hat, dem in ihn gelegten Geistesreichthum nicht entsprach. Herder war eine Dichternatur. Aber er dachte zuviel, um wahrhaft ursprünglich dichten zu können. Herder war ein Denker. Aber er war zu poetisch, um wahrhaft gründlich und objektiv in der Dinge Wesen dringen zu können. Es lag in der außerordentlichen Vielseitigkeit der Anlagen Herder's eine große Versuchung, mehr geistreich und glänzend als tief und wahr darzustellen. Das tritt uns nun auch auf dem Gebiete der Theologie entgegen. Ein Geist von diesem Lebensreichthum und von dieser Schärfe der Reflexion konnte nicht in Versuchung kommen in das Lager der Aufklärung zu treten. Und wenn er dazu versucht gewesen wäre, so würde die Art, wie die Allgemeine Deutsche Bibliothek seine Aelteste Urkunde und die Häupter der theologischen Aufklärung in Berlin seine Provinzialbriefe aufnahmen, ihn für immer von ihnen getrennt haben. Und auch für jene Mischtheologen der Mitte des 18. Jahrhunderts, für die Ernesti, Michaelis, Jerusalem u. s. w., war er nicht. Sie glaubten vom rein historischen Standpunkte aus Schrift und Kirchenlehre erfassen zu können und hatten doch keine Ahnung von dem Leben, dem diese Welt entsprungen war. Diese Ebenbürtigkeit des Lebens fühlte Herder in sich. Ihm war die Religion ihrem innersten Wesen nach Leben. In dieser Ueberzeugung wußte er sich eins mit Hamann, Claudius, Lavater, Jacobi. Für den ursprünglichsten Ausdruck des religiösen Lebens sah er die Poesie an. Das war ein Hamann'scher Gedanke, der in Herder Blüthen getrieben hatte. Aber

das Leben der Religion ist nur die höchste Gestalt des Lebens der Menschheit überhaupt: die Blüthe der Humanität. Erfaßte Herder das religiöse Leben in so engem Zusammenhange mit dem allgemeinmenschlichen Leben, so lag ihm auch nahe, Gott selbst im engsten Zusammenhange mit dem Weltleben zu fassen. Herder sah in Gott das die Welt durchwaltende Leben. Er bekannte sich zu Spinoza. Das war bei einem so hochgestellten Manne, welcher im Gegensatze zu den Aufklärungstheologen die Sache des evangelischen Christenthums vertrat, ein sehr bedenkliches Bekenntniß, welches auch der des Atheismus angeklagte Fichte zu Gunsten seiner Sache ausbeuten wollte. Aber Herder war ein Mann von so weiten Sympathien und so in allen Farben spielender Ausdrucksweise, daß man es bei ihm mit solchen Bekenntnissen so genau nicht nahm.[1] In diesem Standpunkte, der die Religion als Gemüthsleben, Gott als das Allleben erfaßte, lagen die Keime der Richtung, welche später Schleiermacher in seinen Reden anschlug. Ist die Religion ein poetisch sich äußerndes Urleben, so liegt in ihrer Natur, sich verschiedene positive Gestalten zu geben, die ihr geschichtliches Recht haben. Jede Religion reflektirt die Gedanken, welche Gott durch die Welt ihr offenbart. Eine besondere Offenbarung außer dieser allgemeinen, welche als Vorsehung in der Menschheit wirkt, kannte Herder nicht. Das schied ihn von Hamann, Lavater, Claudius. Selbst Jacobi fand in Herder zuwenig Verständniß des positiven Christenthums. In der That war ihm die Geschichte alten und neuen Bundes nur die Entfaltung reinmenschlicher Religiosität, welche ihre Gedanken in Poesie hüllt. Von diesem Grundsatze aus hat Herder die Schöpfungsgeschichte als eine vom Tagesanbruch entlehnte Hieroglyphe dargestellt (Die älteste Urkunde 1774 bis 1776). Wahrhaft bedeutend und von nachhaltiger Wirkung sind die Gedanken, die er über den Geist der hebräischen

1) Erdmann, Die Entwickelung der deutschen Speculation seit Kant I. S. 315. Werner a. a. O. S. 103. 169.

Poesie (1782) aufstellte. Er war es auch, der damals mit seiner Würdigung des Kirchenliedes fast einsam dastand. Die Bedeutung, welche seine Briefe über das theologische Studium (1780) gehabt haben, erklärt sich aus seinem Grundstreben, die Theologie vom Standpunkte humanistischer Weltbildung aus zu begeisten und mit den höchsten Interessen der Menschheit in Verbindung zu setzen. So allein wird der mehr und mehr in Mißachtung fallende Stand der Geistlichen gehoben werden. Den Mittelpunkt aller Theologie sieht er in der Schrift. Herder hat das Leben Jesu nach den drei ersten Evangelien (Vom Erlöser 1796) und nach dem Evangelium Johannis (Vom Gottessohne 1797) dargestellt. Für kritische Forschungen war Herder nicht angelegt. Er war nicht kühl und nüchtern genug, den Schwierigkeiten gerecht zu werden, und strebte zu schnell nach der Einheit der Gegensätze. Wie Herder's ganze Religion eine humanistische war, war ihm auch Jesus Christus selbst nur Mensch im idealen Sinne. Als Solcher, von Gott in den Mittelpunkt der Weltgeschichte als Eckstein gestellt, ist er das Ebenbild Gottes. Aber er ist keine göttliche Persönlichkeit. Was in den Evangelien dahin lautet, muß aus den Begriffen des Morgenlandes erklärt werden. In Christi Wundern hebt Herder nicht das Wunderbare, sondern das Ideelle hervor. So hoch er Christi Lehre stellt, so setzt er doch nicht in sie den Zweck der Sendung Christi. Eine Gemeinschaft des Glaubens, einen Reichsbund zu stiften, ist Christus erschienen. Ueberblicken wir die theologische Stellung Herder's im Ganzen, so mußte sie in seiner Zeit eine einsame sein. Er konnte den Zeugen des Glaubens nicht zusagen, weil er zu aufgeklärt und humanistisch war, und mußte die Aufklärer abstoßen, weil er zu lebensvoll war und einen zu positiven Zug hatte. Man kann wohl sagen, daß Hamann's Gedanke, das wahre Leben liege in dem Zusammenwirken aller Kräfte, von Herder in geistvollster Weise verwirklicht worden ist. Wenn man ihn liest, fühlt man in sich den denkenden, wollenden, fühlenden, anschauenden, dichtenden Geist zugleich ange-

regt. Aber man muß auch mit Hamann bekennen, daß dieser Gedanke es in Herder zu Blüthen, aber nicht zu Früchten gebracht habe. Seine Sendung war anzuregen. Und diese hat er erfüllt. Er konnte kein Glaubenszeuge sein, weil er den innersten Mittelpunkt des Christenthums nicht erfaßt hatte. Er war zu reich an menschlichem Geiste, um in geistlicher Armuth reich in Christo zu werden. Aber, ein edler Priester der Humanität, verkündete er seinen Zeitgenossen, daß alles wahrhaft Menschliche schön, alles Schöne aber ein Abglanz Gottes sei. Indem er nun ein der Humanität huldigendes Zeitalter eintreten hieß in die heiligen Hallen des Christenthums, weil sie so alt seien, so erhaben, so geheimnißvoll, hat er das Seine gethan, den zur Aufklärung abschüssigen Geist seines Volkes vor einem Bruch mit dem Christenthum zu bewahren. Und nicht Wenige, denen er Christum als den Schönsten der Menschenkinder gezeigt hatte, haben in ihm den Sohn Gottes, der Welt Heiland, gefunden.

Unter den Meistern der deutschen Litteratur fand Herder das eingehendste Verständniß bei Jean Paul. Was bei Hamann heilige Ironie, bei Herder vornehmer Abweis alles Profanen, bei Claudius gutmüthige Schalkheit ist, ist bei Jean Paul ein Humor, welcher im kühnen Spiel mit dem Endlichen das Unendliche sucht. Als Jacobi an ihn die Frage gerichtet hatte, was in seinen Dichtungen sein Ernst sei, antwortete er: „Mein Ernst ist das überirdische bedeckte Reich, das sogar der hiesigen Nichtigkeit sich noch unterbaut, das Reich der Gottheit, der Unsterblichkeit und Kraft.“ In seinen Romanen kehren uns alle Lebenskreise der Menschheit ihre widerspruchsvollen und darum lächerlichen Seiten zu. Mit weiblichen Wirthschaftsseelen (Lenette) sind geniale Litteraten (Siebenkees); mit Frauen von überströmendsten Gefühlen hektische Pessimisten, die sich unaufhörlich ärgern und doch ohne Aerger nicht leben können (Eymann), verbunden. Der Dorfschulmeister Wutz, der Quintus Fixlein, der Schulrath Stiefel stellen uns die gemüthliche Beschränktheit dar, welche in der Schule

waltet. Dagegen sind der Rector Fälbel, der mit seinen Primanern nach dem Fichtelgebirge reist, und der Anatom Katzenberger plumpe Egoisten, die mit ihrer Gelehrsamkeit über alle Stufen des Lebens, die sie betreten, stolpern. Unter den Kleinstaaten Deutschlands giebt es Reichsmarktflecken, die sich senatus populusque schreiben (Kuhschnappel). Den Mittelstand repräsentiren phantastische Apotheker, grobe Aerzte, verhungerte Armenadvocaten, feige Feldprediger, humoristische Cantoren, von Eitelkeit zerfressene Dichter. An den Höfen aber stehen neben schwachsinnigen und abgelebten Fürsten philanthropische Volksbeglücker, neben raffinirten Weltleuten ideale Naturmenschen. Es fehlt nicht an wahrhaft humoristischen Gestalten und Scenen. Aber im Ganzen liegt der Humor weniger in den Thatsachen, die oft sehr grotesk sind und an starken Unwahrscheinlichkeiten leiden, als in den Reflexionen, mit denen er sie bedeckt. Diese aber kreuzen so seltsam in allen Wissensgebieten umher, sind so bunt, überladen, gesucht, daß sie oft mehr zerstreuen und blenden als geistig erbauen. Aber eine Ueberfülle feiner, geistreicher, überraschender, auch treffender und tiefer Gedanken liegt in ihnen. Wenn nun Jean Paul das Haus, die Schule, den Stand, die Stadt u. s. w. dem Humor preisgiebt, will er diese Lebensgestalten selbst nicht auflösen, sondern nur von unreinen Erdenstoffen reinigen. Auch für Jean Paul ist die Familie das Paradies des Lebens. Er hat das Jugendleben mit den Farben des Morgenroths, die Liebe mit der Gluth des Mittags, die Stille eines Kleinlebens mit den sanften Tinten des Abends geschildert. Aber in seinen Romanen ist Niemand sicher seiner Eltern Kind zu sein. Eine unglückliche Ehe zu trennen, spielt er mit dem Tode ein fast frivoles Spiel. Alles Reale will sich in ideale Gefühle umsetzen. Aber es fehlt seinen Idealen die Kraft und Wahrheit des Lebens. Diese Aquilianen, Klotilden, Lianen; diese hohen Menschen Victor, Albano, Gustav zerfließen in Nebel. Und so ist denn auch Jean Paul's Religion eine unbestimmte Größe, die nicht zu festem Inhalt und fester Gestalt kommen darf.

„Gott ist die Ewigkeit, die Wahrheit, die Heiligkeit. Das ganze Herz fasset ihn, aber kein Gedanke. Alles Unendliche und Unbegreifliche im Menschen ist nur sein Widerschein. Aber weiter denken deine Schauer nicht.“ Gern versenkt er sich in das Jenseits (Kampanerthal, Selina). Aber er kam dem evangelischen Christenthum nicht näher. Als sein Sohn eine ernstere Richtung nahm, schrieb er ihm: Gott bekehre dich zu dem heitern Christenthum eines Herder, Jacobi, Kant. Es giebt, schrieb er 1821 an Voß, durch die Jahrhunderte größere Blicke in's All, denn die eines Peter und Paul. Aber in seinen Erinnerungen aus den schönsten Stunden für die letzten ermahnt er an Jesum Christum zu denken, diesen sanften Mond der unendlichen Gottessonne für die menschlichen Erdenmächte, und das Leben heilig zu halten wie den Tod, da er Beides mit uns getheilt habe: seine milde, hohe Gestalt blicke uns an im letzten Dunkel und zeige uns den Vater.

In den Zeiten da die Griechen und Römer den Glauben an ihre Götter verloren, fingen sie an Menschen zu vergöttern. Als Paulus und Barnabas in Lystra auftraten, erklärte man sie für Götter. Aber durch die Juden umgestimmt, steinigte das leichtbewegte Volk sie aus der Stadt hinaus (AG. 14, 11 ff.). In dem Grade, in dem das 18. Jahrhundert von Christo sich entfernte, hatte es eine Neigung Menschen zu vergöttern. Man kann das Treiben der Liebe und Freundschaft damals vielfach nicht anders als Menschenkultus nennen. Davon haben wir schon oben gesprochen, haben aber auch gesehen, daß diese Ueberschwenglichkeiten oft in das reinste Gegentheil umschlugen. Wer die Briefe Herder's an seine Braut liest, kann sich nicht verschweigen, daß dieser Brautstand zu einem zwischen verzehrender Gluth und abkühlendem Regen immer wechselnden Ehestand führen mußte. Wenn sich Beide — schreibt Schiller an Körner[1] — so veruneinigt hatten, daß sie sich nicht begegnen mochten, machte Frau Herder durch einen

1) Briefwechsel I. S. 166.

Beſuch, bei dem ſie nach Recitirung einer Stelle aus Herder's Schriften ausrief: Wer das gemacht hat, muß ein Gott ſein und auf den kann man nicht zürnen, der Fehde ein Ende. So lief auch der von Lavater mit wahrer Leidenſchaft begonnene Briefwechſel mit Herder in eine ſehr kühle Wechſelkritik aus. Als Schiller den jungen Philoſophen Reinhold beſuchte, hörte er von dieſem die Verſicherung, daß Kant in hundert Jahren die Reputation von Jeſus Chriſtus haben werde.[1] In den Poeſien, namentlich in den Romanen jener Zeit erſcheinen Idealmenſchen, die ihren Verehrern ſind was ihnen Chriſtus ſein ſollte. Wir erinnern nur an Emanuel in Jean Paul's Hesperus. Aber der Reiz dieſer Ideale liegt eben darin, daß ſie Phantaſiegebilde ſind. Dieſer Reiz würde ſchwinden, wenn ſie in's Leben träten, nicht um geleſen zu werden, ſondern um mit uns zu leben. Höher als ſolche ideale Genußliebe ſteht eine Liebe, die ſich an den göttlichen Gedanken in einem wirklichen Menſchen hält. Dieß Ideal ringt in jedem Menſchen mit dem irdiſchen Stoff. Das aber ſoll uns eben hinweiſen auf den Einen, in welchem allein das Ideal der Menſchheit Wirklichkeit war.

2. Kant und Fichte.

Carteſius war vom Zweifel ausgegangen, war aber, durch die Gottesidee beruhigt, mit der Ueberzeugung, in der Klarheit den Maßſtab der Wahrheit zu haben, in's Reich der objektiven Wahrheit zurückgekehrt. Dieſe Ueberzeugung erklärte Kant für eine unbewieſene Vorausſetzung, für Dogmatismus. Dagegen hatte Hume den Begriffen Allgemeinheit und Nothwendigkeit abgeſprochen. Zwiſchen jenen Dogmatismus und dieſen Skepticismus ſtellt ſich der Kriticismus als die Mitte der Wahrheit. Ehe wir an die Erkenntniß der Wahrheit

1) A. a. O. I. S. 162.

gehen, sagt Kant, müssen wir erst das Medium der Wahrheit, unsere Intelligenz, untersuchen, ob sie fähig ist die Wahrheit erkennen zu können. Diese Untersuchung führt Kant in der Kritik der reinen Vernunft. Er unterscheidet drei Erkenntnißvermögen: Anschauung, Verstand, Vernunft. Die Anschauung hat es mit einzelnen Gegenständen, der Verstand mit Begriffen, die Vernunft mit Ideen zu thun. Die Anschauung faßt alle ihre Gegenstände in Raum und Zeit. Raum und Zeit sind nicht in den Dingen außer uns, sondern sind Formen, welche die Anschauung zu den Dingen hinzubringt: gewissermaßen der Rahmen, in welchen die Anschauung alle ihre Bilder faßt. Der Verstand denkt, urtheilt, schließt nach Kategorien, welche nicht den Dingen an sich zukommen, sondern nur unserer Intelligenz. Die Vernunft hat die Ideen Welt, Seele, Gott. Aber das Sein dieser Ideen kann nicht bewiesen werden. Kant widerlegte die gewöhnlichen Argumente für das Dasein Gottes. Das Resultat dieser Kritik ist also: Die menschliche Intelligenz hat in ihrem aprioristischen Mittel Formen, welchen Allgemeinheit und Nothwendigkeit zukommt (gegen den Skepticismus), aber nur subjektive; das objektive Sein, das Ding an sich, zu erkennen, darf sie sich nicht zuschreiben (gegen den Dogmatismus). Muß nun die theoretische Vernunft die Dinge außer sich als unerkannt stehen lassen, so hat dagegen die praktische Vernunft einen festen, unumstößlichen Grund. Sie fordert mit unbedingter Nothwendigkeit (kategorischer Imperativ): Handle als allgemeines, als Vernunftwesen. Der Mensch aber hat in sich Triebe, deren gemeinsames Ziel Befriedigung der Selbstsucht ist. Sagt die praktische Vernunft: Handle als Vernunftwesen, so sagen die Triebe: Handle als besonderes Wesen, als Willkür. Tugendhaft ist nur der, welcher nicht von den Trieben, sondern von der Vernunft in seinem Handeln bestimmt wird. Indeß würde die Tugend, wenn ihr nicht die Triebe Gegenstände des Handelns zuführten, inhaltslos sein. Das Reich der Tugend und das Reich der Triebe fordern sich gegenseitig. Hier nun

tritt die auf dem Boden der reinen Vernunft aufgegebene Gottesidee als Postulat der praktischen Vernunft in ihr Recht. Das Reich der Tugend und das Reich der Triebe sind heterogene und doch für einander geordnete Welten. Es muß also eine Macht sein, welche beide Welten in Harmonie gesetzt hat. Das aber ist Gott. Da die Tugend in dieser Welt das höchste Gut, welches in der Einheit dessen, was die Vernunft, und dessen, was die Triebe begehren, Würdigkeit und Glück, besteht, nicht erreicht, so muß dieß Ideal in einem Leben nach dem Tode Wirklichkeit finden. Die theologischen Resultate seiner Kritik entwickelt Kant in seiner *Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft*. Er will keinen Standpunkt, welcher sich in Gegensatz zum Positiven im Christenthume setzt (Naturalismus), sondern einen demselben sich anschließenden Vernunftglauben (Rationalismus). Diesen Anschluß gewann er durch allegorische Umdeutung der Schrift- und Kirchenlehre in die Moralreligion.

Die Philosophie Kant's stand im Gegensatze zur Philosophie der Aufklärung d. h. der Popularphilosophie. Sie erklärt die Welt, welche die Popularphilosophie mit dem Menschenverstande ausgelichtet zu haben glaubte, für ein Unerkennbares. *Feder, Garve, Mendelssohn, Eberhard* u. A. protestirten daher mehr oder weniger entschieden gegen Kant. Daraus aber folgt nicht im Geringsten, daß Kant eine dem Zeitalter der Aufklärung fremdartige Erscheinung war. So seltsam es klingt, so wahr ist es doch, daß die Philosophen, welche von Freiheit, Weite und Fortschritt des Geistes so zu sagen Profession machen, gewöhnlich in ihren Ideenkreis so gebannt sind, daß sie dem wahren Fortschritt die leidenschaftlichste Reaktion entgegensetzen. Wir sahen oben, wie Wolff und die Popularphilosophen in den so billig zu habenden klaren Begriffen der Dinge Wesen zu haben glaubten. Von diesem mechanischen Sichauseinandersetzen mit dem Universum war nur ein Schritt zu dem Standpunkte Kant's, welcher erklärte, man erkenne nicht das Sein an sich, sondern nur seine

Begriffe von demselben. Wir haben als das Eigenthümliche der Aufklärung das Streben des subjektiven Verstandes erkannt, das Leben in Abstraktionen aufzulösen. Dieß Streben aber fand seinen konsequenten Ausdruck in einer Philosophie, welche der theoretischen Vernunft aprioristische Formen, der praktischen aprioristische Forderungen als das allein Wahre zuerkannte, die Menschen also ganz und gar in Abstraktionen einspann. Die Autonomie der Moral und die Reduktion aller Religion auf Postulate der Moral war ganz im Sinne der Aufklärung. Und so geschah es denn auch, wie wir unten sehen werden, daß die Theologie der Aufklärung unbedenklich den Schritt zu Kant fortging, ohne etwas Wesentliches aufzugeben. Schwerlich würde Kant allein durch seine Schriften einen so mächtigen Einfluß auf seine Zeit geübt haben. Es sammelte sich aber ein großer Kreis von Schülern um ihn, welche in Auszügen, Wörterbüchern, Briefen u. s. w. Kant's abstrakte Sätze dem gebildeten Publikum mundrecht machten. Den Einfluß der Kant'schen Philosophie auf die allgemeine Wissenschaftlichkeit vermittelte besonders die Jenaische Litteraturzeitung, welche unter Schütz's Redaktion entschiedenes Organ der Kant'schen Richtung war. Die Kreise, welche dieses Organ nicht erreichte, befruchteten Schiller, Tiedge u. A. mit Kant'schen Motiven. Und in noch tiefere Schichten brachten die Theologen Kant's Gedanken. Was haben die Kirchen damals von Raum und Zeit, Harmonie zwischen Tugend und Glück u. s. w. hören müssen! Betrachtet man die einflußreichsten Schüler Kant's näher, so springt das Verhältniß desselben zur Aufklärung noch mehr in die Augen. Zur Anerkennung Kant's hat besonders Reinhold beigetragen durch seine Briefe über die Kant'sche Philosophie. Aus einem Aufklärungskreise in Wien hervorgegangen, suchte Reinhold in der Philosophie den universalen Halt der Aufklärung. Wie wenig aber die Philosophie das sein könne, tritt aus der Entwickelung Reinhold's klar genug hervor. Er ging bald über Kant hinaus, stimmte dann mit Fichte, um von diesem sich zu

Bardili zu wenden. Kiesewetter's Bestrebungen, die Kant'sche Philosophie in's gebildete Bewußtsein zu bringen, tragen durchweg den Charakter der Aufklärung. Und mit welchem anderen Worte als mit diesem kann man das Streben Krug's bezeichnen?[1]

Bei den Resultaten Kant's konnte die Philosophie nicht stehen bleiben. Dem erkennenden Subjekt stand ein unerkennbares Ding an sich gegenüber. Dieser Dualismus fordert eine Lösung. Im Subjekte wurden Kräfte des Denkens, Wollens, Fühlens unterschieden, ohne daß man wußte, wie sie sich zu einander verhalten, was ihre höhere Einheit sei. Kant hatte auf kritisch-analytischem Wege Resultate hingestellt. Es war naturgemäß, daß sich nun das Streben regte, diese Resultate auf synthetischem Wege in Einheit zu bringen. Als nun Schüler wie Reinhold und Beck, welche Kant einst als Ausleger seiner Philosophie freudig bewillkommt hatte, von

1) Rosenkranz a. a. O. S. 305: „Wenn irgend Jemand die litterarische Industrie der Philosophie in Leipzig darzustellen vermag, so ist es Krug. Er ist aller Formen mächtig. Lehrbücher, Systeme, Wörterbücher, Abhandlungen, Geschichten, Reden, Recensionen, Sendschreiben anonym und benannt, ernst und satirisch spottend, Alles arbeitet er mit gleicher Leichtigkeit. Er ist im äußersten Grade ein encyclopädischer Kopf. Sogar eine Encyclopädie der Kriegswissenschaft hat er drucken lassen. Eine unermüdliche, dem Alter trotzende Rührigkeit, ein Drang, zu Allem sein Votum abzugeben, keine Wendung, kein Ereigniß der Litteratur ohne die Taufe seines populären Wassers zu lassen, zwingen ihm Broschüren auf Broschüren ab. Er ist ein Selbstdenker wie Nicolai, der erst dann sich zufrieden stellt, wenn er die Welt mit dem Geschenke seiner Meinung beglückt hat. Aber Krug ist in allem Ernst ein sehr honnetter Mensch. Er meint es mit seinem Aufklärungsstreben, mit seinem Schreien nach Licht und Besserung, mit seinem Enthusiasmus für den gesunden Menschenverstand im höchsten Grad aufrichtig und will nur gerecht sein, wie er bei mehrern Gelegenheiten rühmlichst bewährt hat. So sehr man irren würde, Krug für einen tiefen Philosophen zu halten, so sehr würde man sich versündigen, seine großen Verdienste um Ausbreitung des Interesses für Philosophie, um Förderung eines verständigen politischen und kirchlichen Liberalismus und seine strenge Redlichkeit nicht sehen zu wollen."

dem Boden Kant's aus nach jener Einheit hinstrebten, schüttelte der alternde Weise bedenklich den Kopf. Ein junger Theologe hatte sich ihm durch eine Kritik aller Offenbarung, welche er in einigen Tagen ausgearbeitet hatte, zu empfehlen gesucht. Die Jenaische Litteraturzeitung beurtheilte sie als eine Schrift Kant's. Sie war aber von Fichte. Und so rief man den jungen, vielversprechenden Philosophen nach Jena an Reinhold's Stelle. Kant hatte von ihm erwartet, er werde seine gute Darstellungsgabe zur Verbreitung der kritischen Philosophie benutzen. Er aber ging auf dem Wege weiter, den Reinhold und Beck betreten hatten. „Ich glaube", schreibt er in einer seiner ersten Schriften, „den Weg entdeckt zu haben, auf welchem die Philosophie sich zum Range einer evidenten Wissenschaft erheben muß." Diesen Weg nannte Fichte Wissenschaftslehre. Wenn einzelne Wissenschaften sich mit einzelnen Objekten, etwa Religion, Recht, Natur u. s. w. beschäftigen, so betrachtet die Wissenschaftslehre das, was alle einzelnen Wissenschaften voraussetzen, die Grundlage und das Wesen des Wissens. Der Angelpunkt nun der Wissenschaftslehre ist das Selbstbewußtsein, das Ich. Dieses Ich, hat Fichte oft erinnert, ist nicht unsere Individualität, sondern vielmehr das verallgemeinerte, das absolutgesetzte Ich. In diesem Ich sind drei Thatsachen gegeben: Das Setzen (These), das Entgegensetzen (Antithese), das Ineinssetzen (Synthese). Aus diesem Principe nun sucht Fichte alle Thatsachen des Bewußtseins zu deduciren, und zwar mit mathematischer Evidenz. Die Methode schreitet so vor, daß aus der These sich eine Antithese herausstellt, welche zu einer Synthese hintreibt, die dann eine neue Antithese erzeugt, bis alle Antithesen erschöpft sind. Es kann natürlich nicht dieses Orts sein, die Resultate der Wissenschaftslehre im Einzelnen zu entwickeln. Wie Kant unterschied Fichte theoretische und praktische Vernunft. In der theoretischen Vernunft setzt das Ich sich bestimmt durch das Nichtich, in der praktischen setzt das Ich sich bestimmend das Nichtich. Das Ich setzt ein Nichtich sich gegenüber, um sich als die ab-

solute That zu beweisen, welche die selbstgesetzte Schranke wieder aufhebt. Die Theorie hat also ihren Grund in der Praxis. Das allgemeine Ich ist bloß logisch vorhanden. Existenz hat es nur in einer Menge endlicher Ichs, deren Ziel ist sich rechtlich und sittlich zu einem Gesammtich zu erheben. Dieses Gesammtich ist die Menschheit. Durch die Geschichte der Menschheit geht ein Fortschritt, indem das Ich sich immer mehr als absolute Thatkraft beweist. Diesen sittlichen Fortschritt nannte Fichte Gott.

Anfangs hatte Kant sich zu diesem Systeme seines Jüngers so verhalten wie zu Reinhold, Beck, Maimon u. A. Er warnte in einem Briefe an Fichte vor Spitzfindigkeiten, Scholastik u. s. w. Das muthige Vorschreiten Fichte's verstimmte ihn aber so sehr, daß er sich öffentlich und in sehr starker Weise — er sprach von Tölpeln — von der Wissenschaftslehre lossagte. Damals schrieb Fichte an seinen Schüler Schelling merkwürdige Worte, welche wir zum Belege einer vorhin gemachten Bemerkung anführen wollen: „Es ist in der Regel, lieber Schelling, daß, indem die Vertheidiger der vorkantischen Metaphysik noch nicht aufgehört haben, Kanten zu sagen, er gebe sich mit fruchtlosen Spitzfindigkeiten ab, Kant dasselbe nun sagt: in der Regel, daß während jene gegen Kant versichern, ihre Metaphysik stehe noch unbeschädigt, unverbesserlich und unveränderlich für ewige Zeiten da, Kant dasselbe von der seinigen gegen uns versichert. Wer weiß, wo jetzt der junge feurige Kopf schon arbeitet, der über die Principien der Wissenschaftslehre hinausgehen und dieser Unrichtigkeiten und Unvollständigkeit nachzuweisen versuchen wird." Fichte ahnte nicht, das dieß eben der junge feurige Kopf sein sollte, an den er schrieb.

Ohne Zweifel ist Fichte's System die Konsequenz der Kantschen Kritik. In dieser Konsequenz trat nun auch die Konsequenz der Aufklärung hervor. Wie von der Aufklärung, welche Alles in Abstraktionen auflöste, nur ein Schritt war zu Kant, welcher die Welt als ein X stehen ließ und das moralische Bewußt-

sein für das absolut Nothwendige und Feste erklärte, so war von Kant nur ein Schritt zu dem Standpunkte, welcher das Ich für das Absolute erklärte. Das Selbstbewußtsein, welches in Carteſius ſich als das absolut Gewiſſe erfaßt hatte, läßt in Fichte alles objektive Sein in ſich verdampfen. Die Subjektivität alſo, die innerſte Triebkraft der Aufklärung, erreicht in Fichte ihre kühnſte Höhe.

„Fichte", hat Schelling geſagt, „iſt die philoſophiſche Blüthe der alten Zeit und inſofern ihre Grenze. Sie liegt wiſſenſchaftlich ausgeſprochen in ſeinem Syſtem, welches in dieſer Hinſicht ein ewiges und dauerndes Denkmal bleiben wird. Hat ihn die Zeit gehaßt, ſo war es, weil ſie die Kraft nicht hatte, ihr eigenes Bild, welches er kräftig und frei entwarf, im Reflexe ſeiner Lehre zu ſehen."

---

3. Die hiſtoriſche Theologie.

Nachdem in der zweiten Hälfte des ſiebzehnten Jahrhunderts der konfeſſionelle Eifer erloſchen und der dogmatiſche Bildungstrieb vertrocknet war, war es natürlich, daß die Stellung zum Inhalt der Theologie eine mehr hiſtoriſche ward. Man wird die präciſe, zuſammenfaſſende, ruhige Darlegung, welche uns bei Hollaz begegnet, daraus erklären müſſen, daß er bereits weniger Mitarbeiter als Redakteur war. Je mehr der Zug der Zeit nach ſubjektiver Frömmigkeit hin ging, deſto mehr macht ſich für alle objektiven Geſtalten des Glaubens der hiſtoriſche Standpunkt geltend. In den dogmatiſchen Schriften eines Buddeus und Pfaff ſchlägt das hiſtoriſche Material zuſammen über den bereits verdünnten thetiſchen Inhalt. Von Ittig, Deyling, Kortholt, Löſcher, Weißmann u. A. ward das kirchenhiſtoriſche Studium mit

Eifer gepflegt. Freilich in stofflicher Weise. Wer denkt nicht an die historischen Massen, welche der fleißige Walch zusammengetragen hat. Form nun in dieses stoffliche Chaos zu bringen, war Mosheim beschieden. In ihm, dem einst Helmstädter Theologen, lebte der Geist des großen Helmstädters Calixt wieder auf. Durch klassische Studien, Philosophie und Weltbildung frei und weit geworden, entwickelte Mosheim als Historiker unbefangene Hingabe an die Thatsachen, feinen, geistreich kombinatorischen Pragmatismus, gerundete, gewandte, klassische Darstellung. Die Schattenseite dieses Formtalents war eine gewisse elegante Aeußerlichkeit. Er hat vom Wesen der Kirche eine höchst äußerliche Ansicht. Sie ist eine Art Staat, deren Entwickelung man daher auch darstellen muß wie die Geschichte eines Staates.[1] Sein Pragmatismus macht mehr den Eindruck weltmännischer Feinheit als der Motivirung aus den Tiefen christlicher Erfahrung. Nur mechanisch sind in seiner Moral das kirchliche und das humanistische Element verbunden. Seine Unbefangenheit, seine Weite, sein Freisinn hingen ohne Zweifel mit seiner bereits traditionell werdenden Kirchlichkeit zusammen. Davon zeugen seine Vorlesungen über Dogmatik, welche über die allerwichtigsten Dogmen mit eleganter Leichtigkeit hinwegschlüpfen. Die wahre theologische Weisheit scheint ihm in einer Zurückhaltung zu bestehen, welche die Lücken ihrer Ueberzeugung mit historischem Wissen ausfüllt. Solch ein Theologe entsprach ganz dem Ideal, das man für die neugegründete Universität Göttingen suchte.[2]

Was Mosheim der Kirchengeschichte war, ward Ernesti der Auslegung des Neuen Testaments. Er war ein bereits gereifter Schulmann, als er zum Lehrer der Theologie berufen ward. Damit ist sein theologischer Charakter bezeichnet:

1) Baur, Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung S. 126: „Der allgemeine Mangel der Mosheim'schen Geschichtsschreibung ist die Veräußerlichung und Verweltlichung, oder die Verallgemeinerung des Begriffs der Kirche."

2) Tholuck, Geschichte des Rationalismus I. (1864) S. 157.

er war ein theologischer Philologe. Und so liegt denn auch die Bedeutung, welche Ernesti hat, in dem Grundsatze, daß die Schrift rein philologisch ausgelegt werden müsse. Nicht zuerst hat Ernesti diesen Grundsatz ausgesprochen. Schärfer hatte ihn Wetstein hingestellt und mit bedeutenderen Mitteln durchgeführt. Wetstein's Neues Testament, diese so viel ausgebeutete Fundgrube, sollte nicht bloß die formale, sondern auch die materiale Gleichartigkeit der Schrift und der Profanlitteratur beweisen. Aber von Ernesti, welcher zwischen Orthodoxie und Neologie eine so elegante Mitte hielt, nahm das Zeitalter die Grundsätze der s. g. grammatisch-historischen Erklärung eher hin als von dem Arminianer, der denn doch etwas zu weit ging nach damaligem Durchschnittsmaßstabe. Da lehrten nun in Leipzig Crusius und Ernesti neben einander. Sie mußten sich entgegentreten und in ihren Gegensatz vertheilten sich ihre Zuhörer. Ernesti machte gegen Crusius' zwar tiefe aber doch mit eigenen Gedanken versetzte Auslegung das Recht der Objektivität geltend, während Crusius nicht mit Unrecht diese Objektivität im Zusammenhang mit humanistischer Oberflächlichkeit sah. „Dieses Aneinanderreiben gelehrter Denkungsarten", sagt Teller in seiner Schrift: Ueber Ernesti's Verdienste, „hat gewiß Nutzen, wenn nur nicht die herausspringenden Funken gar zu leicht menschliche Leidenschaften in Brand setzten. Crusius seufzte mit rührendem Ernste oder spöttelte mit einem ihm ganz eigenen schneidenden Lächeln über Profanität und deistisches Unwesen, Ernesti schalt mit wegwerfender Miene, spottete mit bitterer Laune über Ignoranz und Seherei. So goßen Beide auf ihre zahlreichen Schüler den Geist der Zwietracht und des Sekteneifers." Ernesti ward von dem Geiste der Zeit, welche nach Aufklärung hindrängte, getragen. Aber die Aufklärung überflügelte ihn bald genug. Als er starb (1781), war auch sein Anhang aufgelöst. „Die Crusianer", schreibt Jean Paul, der damals in Leipzig studirte, „sind fast mit ihrem Stifter erloschen. Man ist im Jahre 1781 zu aufgeklärt, um ganz Crusianer

sein zu können, wenigstens zu klug, um es zu sagen. Nicht ganz, aber fast eben so ist es mit den Ernestianern. Ernesti sprach Cicero's Latein, aber ihm fehlte seine Beredsamkeit; er hat gute lateinische Worte, aber nicht herrliche Gedanken gehabt; er war erstaunlich gelehrt bei mittelmäßigen Kräften des Verstandes; er hatte seinen Ruhm mehr seinem Fleiß als seinem Genie, mehr seinem Gedächtniß als seinem Tiefsinn zu danken. Er war ein großer Philologe, aber kein großer Philosoph. Die Nachricht, die ich Ihnen von der heiligen Orthodoxie in Leipzig geben soll, wird sehr kurz ausfallen. Die meisten und fast alle Studenten neigen auf die Seite der Heterodoxie. Morus ist unstreitig nicht orthodox. Er hat schon viele Verfolgung erlitten (?) und eben dieß macht ihn behutsam. Wo er ein Wunder, den Teufel u. s. w. wegerklären oder eine Allegorie aus dem Alten Testament zu einer Akkommodation machen kann, da thut er's. In seiner Dogmatik, die er trefflich liest, trägt er die streitigen Punkte, die Meinungen der entgegengesetzten Parteien so vor, daß er den Zuhörern die Entscheidung überläßt; und wer wollte da nicht aus der Stärke seiner Gründe auf der einen Seite herausbringen, welche seine wahre Meinung sei?"

Von den Grundsätzen der grammatisch-historischen Interpretation, welche Ernesti auf neutestamentlichem Gebiete vertrat, machte auf alttestamentlichem einen weitergehenden Gebrauch J. D. Michaelis. Sohn eines gläubigen Theologen, ließ er vom Kirchenglauben so Manches stehen. Er war für die Nothwendigkeit einer Offenbarung, fand dieselbe in der Schrift, ließ Wunder und Weissagungen zu, erkannte die Gottheit Christi, eine Art Erbsünde, Genugthuung für unsere Sünden an. Das Alles stand aber da, wie etwa in geschleiften Festungen einige alte Thore und Mauern. Die Offenbarung ist doch wesentlich Bestätigung der Naturreligion. Das Ansehn der Schrift wird mit Wundern, Weissagungen, Gründen für Aechtheit und Glaubwürdigkeit bewiesen. Bekanntlich gestand Michaelis offen, daß er von dem Zeugnisse des heiligen

Geistes, überhaupt von übernatürlichen Gnadenwirkungen nie etwas empfunden habe. Daß die Heiden, welche vom Glauben ohne ihre Schuld nichts haben erfahren können, nicht selig werden, ist in keiner Weise anzunehmen. Man muß dieses Kapitel bei ihm[1] lesen, um sich einen Begriff zu machen von der geistlosen, durch und durch ordinären Art, mit der Michaelis solche Geheimnisse abthat. So behandelt er auch in seinem Hauptwerke die mosaische Gesetzgebung. Er glaubt Moses in ein rechtes Licht zu setzen, wenn er ihn nach der Politik seiner Zeit, so weit sie einem Göttinger Hofrathe zugänglich war, zu einem recht schlauen Staatsmanne macht, dessen Hauptkunst darin bestand, Sachen der Nützlichkeit mit religiösen Motiven annehmbar zu machen. Wenn Moses im Namen Gottes verbietet das Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen, so hat sich Moses nur einer frommen List bedient, um für den Gaumen der Juden zu sorgen: denn Ziegenlämmer schmecken besser in Baumöl als in Butter gekocht.[2]

Der Ausläufer dieser historischen Richtung, welcher den Uebergang zur Aufklärung bildet, ist Semler. Zwischen ihm und Michaelis bietet sich, obgleich sie sich im Leben eher abstießen, manche Parallele. Beide waren durch die Schule des Pietismus gegangen, Beide waren von Haus aus nüchterne, schwunglose Naturen, Beide umfaßten ein großes historisches Wissen und Beide standen zum Kirchenglauben möglichst historisch. Vom Pietismus, in welchen er sich nach seinem eigenen Bekenntniß aus äußeren Rücksichten hineingeworfen hatte, bewahrte Semler nicht nur eine gewisse persönliche Frömmigkeit (was man auch von Michaelis sagen darf), sondern auch die seine theologische Stellung charakterisirende Unterscheidung der Privatreligion von der öffentlichen, der Kirchenlehre. Die Religion ist wesentlich Sache des Subjekts. Wie nun die Subjekte sehr verschieden sind, so wird auch die

1) J. D. Michaelis, Dogmatik, 2. Aufl. S. 420 ff.

2) Mehreres bei Hengstenberg, Die Authentie des Pentateuch I. p. XIII sq.

Privatreligion sich sehr verschieden gestalten. Die Religion ist aber auch Sache der Gemeinschaft: ohne eine bestimmte Lehre läßt sich keine religiöse Gemeinschaft denken. Das ist die öffentliche Religion. Wie nun die religiöse Gemeinschaft zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Verhältnissen sehr verschieden ist, so wird die Gestalt der öffentlichen Religion immer eine sehr verschiedene sein. Diese öffentliche Religion verhält sich zur Privatreligion mehr oder weniger äußerlich. Zufrieden nun mit dem, worin er seine Privatreligion fand, sah er die verschiedenen Formen des religiösen Lebens mit rein historischen Augen an. Stehen diese Formen so äußerlich zur Privatreligion, so mag auch in ihrer geschichtlichen Beurtheilung alle Freiheit der Kritik walten. Die grammatisch-historische Auslegung Ernesti's, dem Semler mit großer Verehrung zugethan war, ließ doch noch Vieles stehen, in welches sich Semler's Privatreligion nicht finden konnte. Da half ihm nun sein historischer Standpunkt. Es muß vom Kern des Christenthums alles Lokale und Temporäre abgeschält werden. Dazu rechnete aber Semler alle specifischen Lehren des Christenthums, selbst die Idee vom Reiche Gottes. Die Schwierigkeit nun, welche die Frage machte, wie Christus, wie die Apostel Nebensächliches so haben betonen können, beseitigte er durch den Gesichtspunkt der Akkommodation, von welchem er den ausgedehntesten Gebrauch machte. Nachdem Semler auf dem Gebiete des Kanon also aufgeräumt hatte, that er das Mögliche, um den Nimbus, der auf den ersten Jahrhunderten lag, zu streichen. Mit unglaublicher Kühnheit erklärte er Schriften, an deren Aechtheit bisher Niemand gezweifelt hatte, für unächt oder doch höchst verdächtig. Der Heiligenglanz der Märtyrer erlosch unter seinen pragmatischen Griffen. Ueber die Häupter gefeierter Kirchenlehrer, wie Augustinus, führte er vernichtende Streiche. Und so ward denn die Geschichte des Reiches Gottes unter seinen Händen zu einer Welt von Atomen, welche sich eben so chaotisch durchkreuzten, wie die Notizenmassen, die in Semler's Gedächtniß aufgeballt lagen.

Betrachten wir die dargestellten Richtungen im Ganzen, so liegt einerseits vor, daß sie sich von dem Pietismus durch einen gewissen kirchlichen Charakter unterscheiden, anderseits aber auch, daß dieser kirchliche Charakter nicht mehr der des Zeitalters der Orthodoxie ist. Sie suchen die Kirchenlehre, deren Auktorität als solche bereits gebrochen ist, zu vermitteln. Jene würtemberger Richtung vermittelt sie mit gläubiger und spekulativer Schriftauslegung. Die Wolffianer vermitteln sie mit ihrer Demonstration. Die historische Richtung motivirt sie geschichtlich. Aber diese Stützen erweisen sich bald als unzureichend, die auf sie gelegte Last zu tragen. Die Kirchenlehre muß leichter gemacht werden, wenn jene Stützen halten sollen. Hatte man aber einmal angefangen abzutragen, so war schwer zu sagen, wo und wann man aufhören sollte. So war denn zuletzt aus der alten festen Burg ein luftiges Schlößchen geworden, welches kaum zum Staate dienen konnte. Und solch ein Schlößchen hätte sich behaupten können vor einem Feinde, der bereits das ganze Land inne hatte? Mit kleinen vorgeschobenen Posten — einem Dippel, Edelmann und Andern — war man fertig geworden. Mit Bahrdt, der zu leichtes Geschütz hatte, hatte man sich mit Manier abgefunden. Der Angriff der Wolfenbüttler Fragmente wurde zwar abgeschlagen, hinterließ aber tüchtige Breschen. Als nun die Aufklärung in disciplinirten Schaaren, d. h. als Rationalismus, heranzog, war an Widerstand nicht mehr zu denken: sie zog mit klingendem Spiel ein.

4. Theologische Aufklärer.

Im Jahre 1674 erregte in Jena das Auftreten eines Unbekannten Aufsehen, der sich Hans Friedrich von der Vernunft nannte. Er hatte zwei Traktate, von denen der erste: Ge-

ſpräch zwiſchen einem Gaſtwirth und dreien Gäſten ungleicher Religion, der zweite: Geſpräch zwiſchen einem Feldprediger, Namens Dr. Heinrich Brummer, und einem lateiniſchen Münſterſchreiber, in der Kirche in die Nähe der Profeſſorenſtühle gelegt. Den erſten der Traktate wollte er dem Herausgeber einer Zeitung daſelbſt zur Aufnahme in dieſelbe aufnöthigen. „Wir gebieten ihm", heißt es in dem Schreiben, „dieſes Colloquium mit eheſtem in die Zeitung zu ſetzen, oder wir werden ihn, nach eurer Schrift zu reden, maßen der Tod ein Schlaf iſt, durch eine Windbüchſe auf offener Straße ſchlafen legen." Ein lateiniſches Rundſchreiben fand ſich in der Kutſche des Hofpredigers Schlemm. Wie dieſe Traktate verſicherten, hatte der Verfaſſer derſelben unzählige Anhänger in Amſterdam, Paris, London u. ſ. w., allein in Jena ſiebenhundert. Das Letztere erwies ſich auf Grund einer Unterſuchung, zu welcher Herzog Bernhard den akademiſchen Senat veranlaßte, als völlig grundlos. Vierzehn Tage ſpäter erſchien der Unbekannte in der Nähe von Altdorf, wo er einem Dorfſchulmeiſter eine deutſche Schrift für ſich, eine lateiniſche für irgend einen Altdorfer Studenten in die Hand gab. Dann tauchte er, vier Wochen nach ſeinem erſten Auftreten, wieder in Jena auf, um für immer zu verſchwinden. Es war der Candidat Matthias Knuzen aus Holſtein, der bald als Magiſter, bald als Licentiat der Theologie auftrat, ſo oft man ihn aber nach den Urkunden dieſer Würden fragte, dieſelben immer durch einen unglücklichen Zufall verloren hatte. Was er lehrte, war eine Vergötterung des Gewiſſens. Kein Gott iſt, kein Teufel, kein Leben nach dem Tode. Nicht die Schrift, ſondern nur das Gewiſſen iſt das Richtmaß der Wahrheit. Die Bibel iſt ein verworrenes, geiſtloſes, ungereimtes Buch. „Da es ſolchergeſtalt ſich verhält, ſo darf Keiner uns verübeln, wenn ich und meine zahlloſen Anhänger zu Paris, Amſterdam u. ſ. w. die ganze Bibel für nichts als eine Fabel halten, an welche dieſen Dummköpfen, den Chriſten, ihre Vernunft gefangen zu geben beliebt, um ſo mit Vernunft unvernünftig

und toll sein zu können. Uns Gewissenern (Conscientiarii) genügt das Wissen, nicht Eines, sondern Vieler, das gemeinschaftliche Wissen, das Gewissen (conscientia conjunctim accepta). So gehen wir sicher und gewiß. Dieß Gewissen, das die gütige Mutter gleicherweise Allen eingepflanzt hat, ist unsere Bibel, vertritt bei uns des weltlichen Regiments und der Geistlichkeit Stelle. Dieß Gewissen ist, wenn wir das Böse thun, uns mehr als tausend Peiniger, und unser Himmel, wenn wir das Gute thun. Dieß Gewissen wird geboren mit unserer Geburt und mit unserem Tode stirbt es. Das sind die Grundsätze, die mit mir da sind; wer sie verwirft, verwirft sich selber." Knuzen's Leben fällt noch in den Zeitraum der Orthodoxie. Einer der edelsten Repräsentanten derselben, Musäus in Jena, bekämpfte diese Richtung.[1]

In das Zeitalter des Pietismus fällt Johann Konrad Dippel (geb. 1673, † 1734). Er gehört zu den chaotischen Naturen, welche sich im ewigen Kampfe mit der Außenwelt gefallen, weil sie sich selbst zu bekämpfen nicht die Kraft haben. Er wirft sich aus einer Wissenschaft in die andere. Bald ist er Theologe, bald tritt er als Arzt auf; heute treibt er Alchymie, morgen ist er Philosoph. Von einer Universität wandert er zur andern; aus dem Gefängniß geht er über zu Ehrenstellen, um von ihnen wieder in's Gefängniß zu wandern. Er ist im ewigen Streite. Der pietistische Zug der Zeit hatte auch ihn ergriffen. Statt aber Ernst zu machen mit seinem innern Menschen, glaubt er nun ein Recht zu haben, mit den Orthodoxen anzubinden.[2] Unter dem Namen Christianus Demo-

1) Hermann Rossel, Matthias Knuzen, Hans Friedrich von der Vernunft (Stud. u. Kr. 1844. H. 4. S. 969 ff.).

2) Klose, J. K. Dippel (Niedner's Ztschr. 1851. S. 467 ff.) charakterisirt denselben: „Dippel war gelehrt, beredt, munter, seine Satyre war scharf, und die Mißstände der Kirche wußte er wohl aufzufinden; aber er war voll Dünkel und frech in seinem Urtheil. Weit mehr als die Religion lag ihm die Aufklärung des Verstandes und das Niederreißen von Vorurtheilen am Herzen; darum hat er in der Kirche auch nur zerstörend gewirkt." Vgl. Buchner, J. Dippel (Raumer's hist. Taschenbuch 1858. S. 207 ff.).

critus greift er nicht bloß die rechtgläubigen Theologen ſeiner Zeit, ſondern auch die Kirchenlehre an. Der Pietismus war ihm nur der Uebergang zu einer Subjektivität, welche Alles in Geiſt verflüchtigte. Gottes Wort iſt etwas ganz Anderes als das Schriftwort. Nicht durch den todten Buchſtaben, ſondern unmittelbar ſpricht der Geiſt Gottes zum Menſchengeiſte. Und nicht das äußere Verdienſt Chriſti hilft dem Menſchen, ſondern was Chriſtus in uns wirkt. In den ſubjektiven Geiſt alſo löſt ſich das Schriftwort, löſt ſich die Heilsthat Chriſti auf. In dieſer ſubjektiven Geiſtigkeit nimmt Dippel den Sakramenten, dem geiſtlichen Amte, der äußeren Kirche und ihren Ständen, dem Bekenntniſſe und der theologiſchen Wiſſenſchaft jede Bedeutung. Indeß wollte Dippel, wenn ſchon er dem Chriſtenthume einen gnoſtiſch-theoſophiſchen Ideenkreis einlegte, ein Chriſt ſein.

Das wollte Edelmann nicht ſein. Er hat uns einen Theil ſeines Lebens ſelbſt beſchrieben.[1] Aus einem frommen Vaterhauſe hervorgegangen, zu den Füßen eines Buddeus in Jena in der Theologie unterwieſen, führte er während ſeines Hauslehrerlebens in Oeſterreich und Sachſen einen unanſtößigen Wandel. Wie hoch man auch die abſtoßende Kraft, welche todte Rechtgläubigkeit auf der einen Seite, das krankhafte zum Theil unlautere Treiben des Pietismus in Herrnhut und in der Wetterau auf der anderen Seite auf ihn übten, anſchlagen mag: die frevelhafte Höhe der Oppoſition nicht bloß gegen die lutheriſche Kirche, ſondern gegen das Chriſtenthum überhaupt, zu welcher er bald fortging, läßt ſich daraus nicht erklären. Von Einfluß auf ihn ſind Dippel (mit

1) Joh. Chr. Edelmann's Selbſtbiographie. Geſchrieben 1752. Herausgegeben von Dr. K. R. W. Kloſe. Hamb. 1851. Pratje, Hiſtoriſche Nachrichten von Edelmann's Leben u. ſ. w. Hamb. 1755. Mönckeberg, H. S. Reimarus und Johann Chriſtian Edelmann 1867. Guden, J. Ch. Edelmann 1870 (ein auf ſorgfältigen Studien ruhender Vortrag, welcher in den Anmerkungen die Litteratur fleißig verzeichnet und berückſichtigt).

welchem er sich in der achten Unterredung in seinen Unschuldigen Wahrheiten auseinandergesetzt hat) und Knuzen (dessen Angriffe auf die Schrift er fast wörtlich benutzt hat) gewesen. Schriftstellerisch trat er anonym in seinen Unschuldigen Wahrheiten auf (1735), die er später fortsetzte. In der Wetterau ward er dann Mitarbeiter an der Berleburger Bibel. Was ihn zum berechtigten Genossen des religiösen Lebens daselbst machte, war der mit seinem Naturgeist sich deckende Standpunkt der Subjektivität, der sich vom Impulse des Gefühles leiten ließ. Da ging ihm der Gedanke auf, daß wie dieser subjektive Geist Vernunft, so Gott selbst seinem Wesen nach Vernunft sei. Seinen Bruch mit den Inspirirten spricht die Schrift: Bereitete Schläge auf des Narren Rücken, den Vernunftstandpunkt aber, den er nun betreten, die Schrift: Die Göttlichkeit der Vernunft, aus (1741). Hatte er sich bisher noch an die Schrift angeschlossen, so brach er mit dem Alten Testament in seinem „Moses mit aufgedecktem Angesicht", den er in „Anblicke" zerlegte, von denen drei erschienen sind. Den Inhalt seines Vernunftglaubens aber legte er in sein Glaubensbekenntniß nieder (1746). Sowohl auf seine negative Stellung zur Schrift, als auf seine pantheistische Fassung Gottes ist Spinoza von entscheidendem Einfluß geworden. Moses und das Glaubensbekenntniß machten großes Aufsehen, fanden aber in einer Zeit, wo der Kirchenglaube noch Kraft hatte, allenthalben den entschiedensten Widerspruch. Selbst die Freimaurer mochten nichts von diesem Standpunkte wissen. Als im Auftrage derselben Harenberg gegen Edelmann aufgetreten war, richtete dieser gegen jenen das Evangelium St. Harenberg's (1747) und Die erste Epistel St. Harenberg's (1747). Im Jahre 1748 begann er seine Selbstbiographie. Nach unruhiger Wanderschaft fand er endlich in Berlin einen festen Punkt. Friedrich's II Toleranz kam auch ihm zu gute. Man möge sich nicht wundern, soll der König gesagt haben, daß er Edelmann in seinen Landen dulde, da er viele andere Narren in denselben dulden müsse. Edelmann hatte die Dreistigkeit, aber

nicht die Grazie der Berliner Franzosen. Indeß hat es ihm nicht an Bewunderern gefehlt. Von ihnen unterstützt, hat er bis zum Jahre 1767 gelebt. Was Edelmann gewollt hat, war nichts Neues. Er wollte nach Art aller Aufklärer alle positiven Religionen auf die Naturreligion zurückführen. Die positiven Heidenreligionen stehen ihm mit dem Judenthum und dem Christenthum auf gleicher Linie. Ja er ist gerechter gegen das Heidenthum wie gegen das Judenthum, und gerechter gegen das Judenthum wie gegen das Christenthum. Alles, was positiv in der Religion ist, ist als Solches Aberglaube. Christus war ein bloßer Mensch, dessen Hauptverdienst im Kampfe gegen den Aberglauben besteht. Was er gelehrt und gewollt hat, muß man nicht aus den neutestamentlichen Schriften, welche erst im Zeitalter Constantin's sind geschmiedet worden, lernen wollen. Was die Kirchenlehre von seiner Gottheit, von seinem Verdienste, von den Gnadenwirkungen des heiligen Geistes lehrt, ist absurd. Es giebt keine andere Regel der Wahrheit, als die Vernunft. Die aber giebt ihre Wahrheit im unmittelbaren Gefühle kund. Was dieß Gefühl sagt, ist wahr.[1] Dieß Gefühl nimmt die Welt wahr. Die Realität nun von Allem was ist, ist Gott. Atheisten kann es daher eigentlich nicht geben, weil Jeder, welcher die Realität der Welt zugesteht, auch die Realität Gottes zugiebt. Gott ist keine Person, am wenigsten sind in Gott drei Personen. Ist Gott in allen Erscheinungen die Substanz, so folgt von selbst, daß Gott nicht ohne Welt zu denken, die Welt also eben so wenig entstanden ist, als sie vergeht. Man mag die Welt Gottes Leib, Gottes Schatten, Gottes Sohn nennen. In Allem was ist, ist Gottes Geist. Es ist lächerlich, nur besonderen Personen Inspiration zuzuschreiben. Jeder Mensch soll ein Christus, ein Prophet, ein Inspirirter sein. Als ein Hauch von Gott geht der menschliche Geist nicht unter. Ge-

1) Pratje hat gewiß Recht, wenn er hierin das Formalprincip der Lehre Edelmann's sieht (S. 142).

trennt im Tode von seinem Leibe geht unser Geist mit einem andern Leibe eine Verbindung ein. Eine Art Seelenwanderung lehrt also Edelmann. Was er gelehrt hat, war in England und Frankreich gründlicher und geistreicher gesagt worden. Aber von einem deutschen Theologen und mit solch beredter Gemeinheit, mit solcher Virtuosität in blasphemischen Auslassungen hatte man Solches noch nicht gehört. Der Kirchenglaube war noch eine Macht in Deutschland. Während nur wenige Stimmen sich für Edelmann öffentlich erklärten, entstand eine ganze Litteratur von Gegenschriften.[1] Und in Hamburg und Frankfurt schritt im Namen einer christlichen Obrigkeit gegen seine Schriften der Scharfrichter mit Feuer ein.

Wenn man die Lehrer der Kirche an ihren Früchten erkennen soll, so wird, wer eines unbefangenen Urtheils fähig ist, zugestehen müssen, daß das Leben dieser Abenteurer nicht für ihre Sache spricht. Es ist nicht viel Vernunft in diesen irrenden Rittern der Vernunft. Indeß hängt das Versprengte ihrer Erscheinung wesentlich mit dem Weltzustande ihrer Zeit zusammen. Einen merkwürdigen Höhenmesser des Umschwungs der Zeiten bildet das Leben eines verwandten Abenteurers, des berüchtigten Karl Friedrich Bahrdt (geb. 1741, † 1792). Er hat, wie Edelmann, sein Leben selbst beschrieben, und zwar wie Jener theils im Drange von seiner Person zu reden, theils um sich zu rechtfertigen, theils aus Sorge für die Nachwelt. Denn für Männer der Zukunft hielten sich diese Aufklärer.

Bahrdt war ein äußerst fruchtbarer Schriftsteller. Er führt in seiner Autobiographie 126 Schriften auf. Die bedeutendsten derselben sind indeß mehr in die Kreise der Bildung gegangen, als in die der Theologie. Auf theologischem Gebiete hat er weder Neues noch Bedeutendes geleistet. Nicht seine Theorie, sondern seine Praxis ist charakteristisch für jene Zeit. Sein Leben ist das tragische Ergebniß zweier Faktoren: eines

1) Man sehe das noch lange vor Edelmann's Tode angelegte Verzeichniß von Gegenschriften bei Pratje S. 205 ff.

Weltzustandes, welcher vom alten Glauben mehr den Schein als das Wesen hatte, und eines Charakters, in welchen die Aufklärung fiel wie Feuer in Pulver. In seinem Vaterhause (sein Vater war Superintendent und Professor der Theologie zu Leipzig), in Pforte, auf der Universität Leipzig herrschte noch der altlutherische Glaube. Aber wenigstens die alte Zucht war nicht mehr in seinem Vaterhause. In Schulpforte sah es zwar nicht so schlimm aus, wie der undankbare und, wie es scheint, unehrenvoll entlassene Bahrdt es dargestellt hat, aber ein roher Pennalismus und geheime Sünden waren dort mächtig. In Leipzig lernte Bahrdt in den Vorlesungen seines Vaters den Kirchenglauben nicht in seiner alten Kraft kennen.[1] Damals theilte der früher besprochene Gegensatz zwischen Crusius und Ernesti die Leipziger Theologie. Der funfzehnjährige Bahrdt suchte naschhaft in den Vorlesungen was eben nach seinem Geschmack war. Mit seiner raschen Art ergab er sich auf Gnade und Ungnade der Richtung des Dr. Crusius. Der Knabe konnte nicht die Philosophie, geschweige die Theologie des Mannes verstehen. Zu jener zog ihn die Klarheit, zu dieser der Anhauch des Schwärmerischen, welcher Sanguiniker lockt. Denn Sanguiniker war Bahrdt durch und durch. Eitelkeit und Hitze, so bekennt er selbst, waren ihm von Jugend eigen. Von seiner Hitze bringt er selbst einen grauenhaften Beleg bei. Als einst sein Vater mit ihm hart gesprochen hatte, legte er Pistolen auf seinen Tisch,

1) Auf den Charakter und die theologische Gesinnung von Bahrdt's Vater werfen die Briefe desselben in den (von Pott herausgegebenen) Briefen an Bahrdt (Th. I S. 275 ff.) ein ziemlich klares Licht. Er sagt dem Sohne gründliche Wahrheiten, tadelt aber mehr die sittlichen als die theologischen Blößen desselben. Er schärft ihm Behutsamkeit und Vorsicht ein: „Wir müssen bei aller Verbesserung des Lehrbegriffs doch immer mit vorsichtiger Klugheit auf die Ruhe und Sicherheit der Kirche und unsere eigene Erhaltung sehen" (S. 296). In der Lehre von der Rechtfertigung (S. 298), vom Abendmahle (S. 300) weicht er von der Kirchenlehre ab. Die Art, wie er über Ernesti (S. 284) und Crusius (S. 304) urtheilt, macht keinen guten Eindruck.

geladen gegen seinen Vater. Was er angriff, setzte er mit seiner Eitelkeit in Verbindung: den Straßen bot er den Anblick seiner Eleganz, in Disputationen wußte er sein fließendes (aber schmutziges) Latein anzubringen, und die Kanzel war ihm ein Tummelplatz rhetorischer Siege, an welchen sich, wie es scheint, auch seine Eltern mehr als recht erfreuten. Kaum Jüngling, jedenfalls (nach seinem eigenen Geständniß) noch Ignorant, bestieg Bahrdt den akademischen Lehrstuhl. Dem eitlen Menschen war es ein Triumph, die Kommilitonen von Pforte zu seinen Füßen zu sehen, die ehemaligen Primaner der ehemalige Secundaner. Während der Sohn deklamirte, lauschte der Vater an der Thüre, um am Schlusse dem Docenten ein klassificirtes Verzeichniß der Verstöße gegen die Grammatik, die Exegese und die Dogmatik zu überreichen. Mit Hitze und Eitelkeit verband sich früh materielle Genußsucht. Bahrdt blieb nicht dabei stehen, eine Liebschaft nach der andern anzuknüpfen, sondern ward bald vom Fleische zu leichten Dirnen geführt. Das ward auf eine höchst anstößige Weise ruchbar. Welche Schmach für die Eltern, die bisher nur von dem Siegesgange des Sohnes geträumt hatten! Jetzt gesellte sich der wüste Klotz, welcher bisher des akademischen Knaben gespottet hatte, zu Bahrdt. Durch seine Vermittelung empfing derselbe einen Ruf nach Erfurt.

Diese Universität, an deren schönen Formen ihr größter Sohn, Luther, sich einst erfreut hatte, war damals sehr herabgekommen. Der Kurfürst von Mainz, ein aufgeklärter Kirchenfürst, wollte sie durch bedeutende Namen (Wieland) und junge frische Kräfte heben. Hätte Bahrdt Buße gethan, er hätte auf dem neuen Boden unter Gottes Beistand eine ehrenhafte Stellung erringen können. An Talent fehlte es ihm nicht. Er war von rascher Auffassung, von großer Gewandtheit der Darstellung, von vielseitigem Blicke. Er konnte sich leicht in Alles hineinarbeiten. Aber der Geist des Leichtsinns, welcher ihn von Leipzig nach Erfurt begleitete, hieß ihn sein Amt nicht im Sinne Gottes, dessen Hand er in diesem Rufe erkannt,

sondern im Sinne des Mannes nehmen, welcher diesen Ruf vermittelt hatte. Auf Klotz's Empfehlung befreundete er sich mit Männern und Kreisen, welche ihn nur noch tiefer herabziehen mußten. Professor Riedel, welcher die burschikose Dreistigkeit, mit der er alle geselligen Formen durchbrach, für Geist und Witz verkaufte, führte ihn mit den Worten: Da habt ihr den Teufelsbraten! in einen Zirkel ein, von dem Bahrdt selbst bekennen muß, daß er an Frechheit und Schamlosigkeit seines Gleichen nicht gehabt habe.[1] Auch einer edlen Natur kann in böser Zeit der Geist frivoler Lust sich bemächtigen. Bahrdt war eine gemeine Natur. Er war keiner wahren Idee, keiner Begeisterung, keiner opfernden Hingabe fähig: ein würdiger Repräsentant des Nützlichkeitsprincips seiner Zeit. Nie, sagt er selbst, habe ich mit Leidenschaft geliebt. Bei seinen Heirathsbestrebungen leitete ihn immer der Wunsch ein großes Vermögen zu erlangen. Die Frau, welche er fand, war zwar nicht, was Bahrdt gesucht hatte, reich, aber, was Bahrdt nicht gesucht hatte, tugendhaft. Geld zu erwerben, war bei jedem Buche, welches er schrieb, ein Hauptimpuls. Das spricht er so offen aus, als verstehe es sich von selbst. Selbst den Zueignungen seiner Schriften lagen solche Anschläge zu Grunde. Nachdem er von diesem Erwerbsmittel (so drückt er sich selbst aus) fast zurück gekommen war, weil es nie den gewünschten Erfolg gehabt hatte, gelang es ihm endlich, von dem Fürstbischof von Würzburg, dem er durch einen Mittelsmann hatte vorspiegeln lassen, er habe noch wichtige Schritte vor (wobei der Prälat nur an Uebertritt zur römischen Kirche denken konnte), für die Zueignung seiner Neuesten Offenbarungen eine Kiste alten Steinweins zu erlangen. Als Docent scheint Bahrdt Erfolg gehabt zu haben. An äußeren, für den Moment fesselnden Gaben fehlte es ihm nicht. Wie oberflächlich, an-

1) Nur darf man nicht die ganze Universität nach dem Kreise beurtheilen, in dem sich ein Bahrdt heimisch fühlte. Vgl. Perthes, Politische Zustände und Personen Deutschlands. I. S. 356.

maßend, charlatanhaft er aber auch hier zu Werke ging, beweist eine noch vorhandene Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen von 1769 („Nachricht an das Publicum"), worin er ein vollständiges dogmatisch moralisches Religionssystem, Erklärung des ganzen Alten und Neuen Testaments in der Grundsprache, Theorie der Kritik und Philologie des Alten und Neuen Testaments, theologische Litterärgeschichte, Kirchengeschichte, Logik, Metaphysik, Physik, philosophische Moral, hebräische, chaldäische, arabische und syrische Grammatik, homiletische und katechetische Uebungen und Pastoral-Theologie ankündigt und seinen Zuhörern das Versprechen giebt, alle Jahre eine Nachricht über die Geschichte seiner Vorlesungen mit namentlicher Aufführung der Fleißigen und der Trägen unter seinen Zuhörern drucken zu lassen.[1]

Eine so durch und durch leichtsinnige, gemeine, oberflächliche Natur hätte in einem früheren Zeitalter die Kirchenlehre fortschleppen können, wie sie mancher Orthodoxe hingeschleppt hat. Aber im Zeitalter der Aufklärung war es nicht bloß gestattet, sondern Ehrensache, das eigene Herz und den eigenen Verstand mitsprechen zu lassen. In Leipzig hatte Bahrdt eben so rasch, wie er sich einst für Crusius entschieden hatte, sich in die Theologie Ernesti's geworfen. In seiner Schule ging ihm, so drückt er sich aus, ein neues Licht auf: die Ueberzeugung, daß die Schrift anders erklärt werden müsse als die seitherige Theologie es gethan. Diese Ueberzeugung führte ihn aber noch nicht zum Bruche mit der Kirchenlehre. Die Kirchenlehre, meinte er damals, müsse anders begründet werden. „Von Stund an gab ich meinem Crusius den Abschied. Ich achtete seine Warnungen vor dem Buchstaben (wie er die Sprachgelehrsamkeit nannte) nicht mehr. Ich studirte nun mit unermüdetem Fleiße Geschichte und Sprachen. Und so war nun, bei allem meinem fortdauernden Glauben an die Grundartikel des Systems, dennoch in mir der unerschütterliche Grund zum

1) Prutz, K. F. Bahrdt, in Raumer's Hist. Taschenbuch 1850. S. 670 ff.

Unglauben gelegt und meine Bekehrung vollendet. Denn ein Mensch, der einmal erst entschlossen ist die Kirchentheologie zu prüfen und auf den Probirstein der Vernunft und Philologie zu bringen, der kann bei dem Glauben nicht ausharren."[1] In Erfurt vernahm man, daß der junge Philosoph in seinen Vorlesungen freie Urtheile über die Schrift, die symbolischen Bücher, die Lehre von der Erbsünde u. s. w. fälle. Das Ministerium holte sich von Wittenberg und Göttingen Responsa über das Lehrverfahren Bahrdt's. Dieser war aber formell im Rechte und, wie es schon damals in der Kirche aussah, ließ sich gegen seinen Standpunkt nicht viel aufbringen. Er stand damals wie jene Uebergangstheologen, von welchen wir oben sprachen, ein Töllner, Heilmann, Miller, Michaelis, Seiler u. s. w. In diesem Sinne begann er sein Biblisches System der Dogmatik (1768). Mit dieser Ueberzeugung hätte er unangefochten lehren können, wenn nicht sein dreistes, provocirendes, spöttisches Wesen die strengere Richtung zum Gegensatze getrieben hätte. Im Verlaufe des Streites, der von Seiten der Gegner mit Erbitterung, von Seiten Bahrdt's aber in seiner nur zu bekannten dreisten und verleumderischen Weise geführt ward, kam der Letztere in eine so hoffnungslose Lage, daß er schon den abenteuerlichsten Weg sich eine neue Stellung zu bereiten einschlug, als er zum Professor der Theologie in Gießen berufen ward. Den Ruf eines bedenklichen Neologen, der ihm vorausgegangen war, wußte er mit schlau berechneter Kanzelberedtsamkeit zu zerstreuen. „Dr. Bechtold hatte mir zu verstehen gegeben, daß meine Orthodoxie unter der Gemeine ein wenig verdächtig sei. Dieß bewog mich, dieser Predigt einen Anstrich zu geben, der diesen Verdacht zernichten konnte. Und man weiß ja wohl was zu diesem Anstrich gehört. Man darf ja nur à la Lavater den Namen Jesu recht oft ertönen lassen, so ist der große Haufe schon überzeugt, daß man ächtes Christenthum lehre."[2] In Gießen

1) Leben I. S. 279. 2) Leben II. S. 146.

bildete sich Bahrdt mehr und mehr zum epikuräischen Weltmanne aus, welcher, ohne geistig träge zu sein, doch mit Taback, Wein, Spiel, lustigen Zirkeln, Equipage, stattlicher Wohnung u. s. w. das Leben sich so reizend als möglich gestaltete. Je tiefer er sich in die Welt einbürgerte, desto mehr entfremdete er sich dem Kirchenglauben. „Ich kam nach Gießen noch sehr rechtgläubig. Mein Glaube an die Göttlichkeit der Offenbarung, an die unmittelbare Sendung Jesu, an seine Wundergeschichte, an Dreieinigkeit, Gnadenwirkungen, natürliches Verderben, Rechtfertigung des Sünders durch Ergreifung des Verdienstes Christi und insonderheit an die ganze Satisfaktionstheorie schien unerschütterlich zu sein. Nur die Art und Weise, wie drei Personen in einem Gotte sein sollten, hatte meine Vernunft in Anspruch genommen. Nur das des Menschen Kraft ausschließende Geschäft des heiligen Geistes hatte ich mir etwas besser erklärt. Nur den Begriff der Erbsünde hatte ich eingeschränkt. Und in der Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung hatte ich den Werth der Tugend zu retten gesucht und mich von dem Irrthum gereinigt, daß Gott bei seiner Gnade gar keine Rücksicht auf den menschlichen Tugendeifer nehmen sollte. Daß ich in der Abendmahlslehre mehr reformirt als lutherisch war, wird man von selbst voraussetzen."[1] Zunächst gab Bahrdt die Lehre von der Dreieinigkeit auf. Christus ward ihm zu einem gottbegeisterten Menschen, der heilige Geist aber zu einer bloßen Kraft. Länger hielt er die Versöhnungslehre fest. In der Schrift schien ihm zu viel dafür zu sprechen. Indeß machte ihm die Entdeckung Freude, daß die kirchlichen Begriffe vom Verdienst Christi, Ergreifen desselben, stellvertretendem Leiden, Imputation u. s. w. nicht biblisch seien. Da gelang es einem durchreisenden Naturalisten mit dem Hinweis, daß der Opfertod Christi keine Beruhigung ertheile, welche nicht das Zutrauen zu einem alliebenden Gott ertheilen könne, den Glauben an

1) Leben II. S. 199.

die Genugthuung Christi aus Bahrdt's Seele zu ziehen. Man erstaunt, daß Bahrdt auf ein so oberflächliches Raisonnement hin[1] diese Lehre preisgab. In dieß Resultat mußte sich natürlich auch die Schrift finden, sie mochte wollen oder nicht. Und nun hatte Bahrdt nichts Eiligeres zu thun als den großen Fund der Welt zu verkünden. Indeß hielt ihn von der Herausgabe der Schrift die Furcht vor seinen Feinden ab. Aus dem Streben die h. Schrift für die Orthodoxie unbrauchbar zu machen (wie sich Bahrdt ausdrückt), ging seine Uebersetzung des Neuen Testamentes (Die neuesten Offenbarungen Gottes in Briefen und Erzählungen 1772) hervor. Man weiß nicht, ob man sich mehr über die Leichtfertigkeit, mit welcher Bahrdt den Grundtext behandelt, oder den profanen Sinn, mit welchem er das Heiligste in's Triviale umsetzt, oder die Geschmacklosigkeit, mit welcher er das Alte modernisirt, verwundern soll.[2] Goethe greift in seiner bekannten Satyre die letztere Seite an. Göze erklärte sie in einer besondern Schrift für eine Gotteslästerung. Diese Anklage kam den orthodoxen Gegnern Bahrdt's in Gießen, an deren Spitze Benner, der Senior der Theologenfakultät, stand, zu statten. Schon erhob sich ein Sturm gegen ihn, als Herr von Salis-Marschlinz aus Graubündten an ihn die Frage richtete, ob er nicht die Leitung des neugegründeten Philanthropins in Marschlinz übernehmen wolle. Bahrdt erklärte sich bereit.

Befreit von den kirchlichen Schranken, mit welchen die Universitäten noch umhegt waren, betrat Bahrdt nun den Neuboden der Aufklärung. Basedow, der Schöpfer und Meister dieser Institute, gab ihm die Vorweihe zu dem neuen Berufe. Mit dem Nützlichkeitsgeiste, der in diesen Philanthropinen herrschte, hing es nur zu natürlich zusammen, daß auch die

1) Leben II. S. 210 ff.

2) Um nicht aus dem Heiligthume des Neuen Testamentes Beispiele zu nehmen, wollen wir nur Apostelg. 13, 16 anführen, wo er übersetzt: Verehrungswürdige Landsleute und ihr die ihr Gott den Herrn fürchtet, aus welcher Nation ihr sein möget, gönnet mir ein geneigtes Gehör.

Leiter derselben ihren Nutzen nicht aus dem Auge ließen. Basedow haben wir von dieser Seite schon kennen gelernt. Herr von Salis war ein raffinirter Geldspekulant. Und Bahrdt pflegte sich nie zu vergessen. Von Menschheit u. s. w. war in den Ankündigungen und Erziehungsplanen viel die Rede, in der That und Wahrheit wenig. Das Marschlinzer Philanthropin war eine Komödie oder vielmehr Tragödie, bei welcher Schauspieler und Publikum sich gleich schlecht befanden, und nur der Unternehmer und Direktor ernten — wollten. Denn sich zu sagen, daß solch Scheinwesen nicht bestehen könne, war der kluge Mann doch nicht klug genug. Bahrdt rettete sich noch vor dem Einsturz. Er erhielt einen Ruf als Superintendent nach Dürkheim an der Hardt. Das war nun einer der zahlreichen Miniaturstaaten, an denen das heilige römische Reich krankte: an der Spitze ein wohlgesinnter aber schwacher Fürst (Leiningen-Dachsburg), Maitressen, ein Intriguant im Hintergrunde u. s. w. Bahrdt mußte sich nun aus dem Erziehungsfache in die Theologie zurückwerfen. An Sprungkraft fehlte es ihm nicht. Die Frage war, worüber er predigen sollte. Seine neologischen Gedanken, wie sie ihm in der Seele lagen, an das Volk zu bringen, dazu hielt er dasselbe für noch nicht reif und, was bei ihm noch mehr sagen wollte, seine Stellung für nicht fest genug. Das Rathsamste schien ihm, Grundsätze auszusprechen, welche von selbst zum Umsturz des Kirchenglaubens führen müßten, direkter Angriffe sich aber zu enthalten. Er hielt Moralpredigten und fand einen ergiebigen Gedankenvorrath in den Motiven des Handelns. Da ward ihm höheren Orts der Gedanke nahe gelegt, ein Philanthropin auf dem fürstlichen Schlosse Heidesheim anzulegen. Unüberlegt, wie er nun einmal war, ergriff er diesen Gedanken mit allem Feuer. Vergebens waren die Erfahrungen, welche er in Marschlinz gemacht hatte. Die praktischen Talente, welche in ihm brach lagen — er war auf der Schule im Frisiren Meister, in Erfurt ein anerkannter Koch gewesen — drängten, Ruhm und Geld lockten. Ein unerschöpflicher Projektenmacher,

im Einzelnen geschickt, war Bahrdt im Ganzen doch ein im höchsten Grade unpraktischer Mensch. „Sie haben", schreibt ihm einer seiner Günstlinge, „alle Anlage zu einem Gelehrten, aber keine zu einem Weltklugen. Gott gebe, daß Sie nicht auf neue Projekte gerathen. Alle, die Sie bisher gemacht haben, haben nichts getaugt."[1] Nachdem die Ankündigung erfolgt, meldeten sich zu Bahrdt's Freude nicht wenig Lehrer. Wie sie sich boten, nahm sie unser Praktiker. Und nun wunderte er sich, daß die wenigsten brauchbar waren. Wir wollen es ihm glauben, daß er mit großem Kraftaufwande das Ganze wie das Einzelnste in seine Hand genommen hat. Das aber, was die Philanthropine in die Menschheit bringen wollten, Moral und Ordnung, war nicht in dieß Philanthropin zu bringen.[2] Und zu der Frage, ob sie wohl in ihm selbst zu finden wären, kam Bahrdt nicht vor lauter Geschäften. Um den Geldverlegenheiten ein Ende zu machen, faßte Bahrdt den abenteuerlichen Gedanken, eine Reise nach Holland und England zur Anwerbung von Zöglingen zu unternehmen. Mit zwei Gulden und zwanzig Kreuzern in der Tasche brach er auf, im Glauben an die Providenz, wie er sagt. Er kam natürlich in große Verlegenheiten, mußte einmal stark hungern, erreichte aber seinen Zweck. Als er freudig der Heimat zueilte, vernahm er, daß der Reichshofrath ein Urtheil habe ausgehen lassen, welches ihn seiner Aemter entsetzte und ihm auflegte, entweder seine Irrthümer zu widerrufen oder das deutsche Reich zu meiden.[3] Auf den Rath eines falschen Freundes ließ er Superintendentur und Philanthropin im Stich und floh bei Nacht und Nebel nach Preußen, nach dem Lande der Aufklärung (1779). Wie die Angelegenheiten Bahrdt's in Heidesheim standen, mußte er es für ein Glück ansehen, daß

1) Briefe III. S. 6.

2) Eine Charakteristik des philanthropischen Treibens Bahrdt's giebt Leyser, Bahrdt, ein Zeitgenosse Pestalozzi's, in s. Verh. z. Philanth. u. z. neuern Päd. Neustadt a. d. H. 1867.

3) Briefe II. S. 37 ff.

der Kaiser ihn vertrieb. Dem Geflüchteten schrieb sein treuester Freund Heres: „Suchen Sie eine Gewohnheit los zu werden, die gewiß bei Ihnen um deßwillen zum Laster geworden ist, weil Sie als Ehemann ohne Rücksicht auf Christenthum zu einem andern Betragen sich verpflichtet haben (man kann nur an Ehebruch denken). Und eben diese Sache hätte Sie gestürzt, wenn auch der Kaiser Sie ungeschoren gelassen hätte.“[1]

Bahrdt fand es in Uebereinstimmung mit Teller für gut, sich nach Halle zu wenden. Das war nun für Halle ein Ereigniß, die Kunde: Bahrdt ist angekommen. Bahrdt fand wider Vermuthen eine äußerst kühle Aufnahme bei der dortigen Gelehrtenwelt. Der Popularphilosoph Eberhard überreichte ihm von Zeit zu Zeit eine Unterstützung, welche von den Berliner Aufklärern ausging, benahm sich aber wie ein vornehmer Gönner. Keines der Glieder der theologischen Fakultät erwiederte seinen Besuch. Bahrdt war nach Halle in der Absicht gekommen, dort als Lehrer der Theologie oder doch der Philosophie einen Wirkungskreis zu finden. Und dieser Absicht war der Minister Zedlitz nicht ungeneigt.[2] Die theologische Fakultät aber, Semler an der Spitze, legte einen leidenschaftlichen Protest ein. „Unser Beruf“, erklärte die Fakultät, „bringt es mit sich, nicht nur die Verbreitung unmittelbar irreligiöser Grundsätze zu verhüten, sondern auch über die Lehren zu halten, welche in der heiligen Schrift und nach ihr in der augsburgischen Konfession enthalten sind.“[3] So sprach

1) Briefe III. S. 7.

2) Höchst charakteristisch für Zedlitz und Bahrdt ist der Brief des Ersteren (Briefe II. S. 67). „Glauben Sie“, schreibt er unter Anderm, „daß ich Gewissensfreiheit erkenne und schätze, aber sie zugleich zu hoch halte, um je Unruhe und bloße Zanksucht unter ihrem Namen durchschlüpfen zu lassen. Ihr eigener guter Verstand sagt Ihnen gewiß mehr, als meine Bitte Ihnen sagen kann: daß Sie jetzt äußerst vorsichtig in Ihrem Wandel sein müssen, um nicht glauben zu machen, daß die freie Denkungsart mehr aus den Begierden des Herzens, als aus der Ueberzeugung des Verstandes entsprossen sei.“

3) Semler's Leben I. S. XII.

eine Fakultät, an deren Spitze Semler stand. Hier ist der Punkt, in welchem das Tragische dieses Lebens liegt. Bahrdt wich in Erfurt, in Gießen, in Dürkheim, in Halle der Macht des Traditionellen. Das wäre im Zeitalter Knuzen's ein verdientes Loos gewesen. Jetzt aber hatten die Träger des Traditionellen zu viel von Bahrdt in sich, um ein Recht zu haben, gegen Bahrdt einzuschreiten. In Erfurt und Gießen war der Kirchenglaube mehr oder weniger das Aushängeschild persönlichen Gegensatzes. Unter dem Kaiser der Aufklärung konnte jenes Reichshofrathsconclusum auf Bahrdt keinen Eindruck machen. Gegen einen Semler aber, dessen Schriften mitgewirkt hatten in ihm den letzten Rest von Kirchenglauben zu vertilgen, konnte Bahrdt mit Recht schreiben: „Ein Semler, der erste Mitstifter der Aufklärung in Deutschland, hätte am wenigsten dem erleuchteten Zedlitz die Schnurre in's Gesicht sagen sollen, daß er berufen sei über die Lehren der Augsburgschen Konfession zu halten.“[1] Indeß hielt Bahrdt über Philosophie, Philologie, Moral, Rhetorik Vorlesungen, welche sich zum Theil großen Beifalls erfreuten. An Bewerbungen um Aemter ließ er es nicht fehlen. Minister Zedlitz schreibt: „Es übertrifft alle Vorstellung, wie Sie mich quälen. — Ich glaube durch eine ernstliche Eröffnung meiner Meinung Sie mir vom Leibe halten zu müssen. Denn fast darf vom Stallmeister bis zum Prof. ord. matheseos oder Professor der Anatomie kein Platz offen werden, den Sie nicht forderten.“[2]

Schon um des täglichen Brotes willen mußte er schriftstellern. Seine klare, gewandte, einschmeichelnde Darstellungsgabe eignete ihn zum Volksschriftsteller der Aufklärung. Was er bisher in der Kirchenlehre ausgelichtet hatte, hatte er mit der Schrift begründet, des Glaubens, daß der Inhalt der Schrift göttliche Wahrheit sei. Noch galt ihm Christus für einen göttlichen Propheten. Da brachte ihn Eberhard, der

1) Leben IV. S. 61.

2) Briefe III. S. 54. Dagegen giebt sich Bahrdt (Gesch. m. Gefängn. S. 21) das Zeugniß: Sollicitiren war nie meine Sache.

Apologet des Sokrates, auf den Gedanken, daß Christus „sein herrliches Lehrgebäude aus den Schriften der griechischen Weisen erlernt und zusammengesetzt haben könnte". Und als einst der Pädagog Trapp laut auflachend ihn fragte: Ei, ei, der vernunftvolle Bahrdtius glaubt noch an Offenbarung? da, sagt Bahrdt, schämte ich mich. Die Sterbestunde meines Glaubens schlug.[1] Zur Erkenntniß, daß die Schrift ein rein menschliches Buch sei, hatten ihn Semler's kritische Schriften gebracht. „Ich sah die Offenbarung jetzt als eine gewöhnliche und natürliche Veranstaltung der Vorsehung an. Ich betrachtete Mosen, Jesum, wie den Konfuz, den Luther, den Semler und — mich selbst als Werkzeuge der Vorsicht. Ich war überzeugt, daß diese und ähnliche Männer lediglich aus der Quelle der Vernunft geschöpft haben."[2] In diesem Sinne behandelte er in seinen „Briefen über die Bibel im Volkstone" (1782) und seiner „Ausführung des Planes und Zwecks Jesu in Briefen" (1784) die evangelische Geschichte. Sie wird unter seinen Händen zum sentimentalen Romane, in dem Anfangs die Frische des Stils und die kecken Griffe in die Geschichte beschäftigen, der aber, da die selben Motive immer wiederkehren, in Sand verläuft.

Bahrdt hatte alle Ursache, sich nicht ohne Noth Feinde zu machen. Aber es war der bei allem Lebensjammer, den er erfahren, und bei dem moralischen Druck, der auf ihm lag, ungebrochene Geist, der ihn hieß, sich in seinem anonymen Kirchen- und Ketzeralmanach auf das Jahr 1781 zum Richter über alle Theologen seiner Zeit aufzuwerfen. Er setzte zu den Tagen des Jahres (nicht allen) Namen von Schriftstellern, um sie mit Bezeichnung der Witterung zu charakterisiren. Bei Michaelis, der das Geld liebte: Regnet Louisd'or, bei Erneſti: Politische Aspekten, bei Semler: Aprilwetter, bei Lessing: Die Sonne blendet, bei Goethe: Der Wind legt sich, bei Herder:

1) Leben IV. S. 114.
2) A. a. O. S. 119.

Gut auf Stelzen gehen. In den sich anschließenden Charakteristiken finden sich die indiscretesten und anmaßendsten Urtheile. Er giebt Privatfehler einzelner Theologen schonungslos preis. Für Theologen kirchlichen Standpunktes hat er Ausdrücke wie Unsers Herrgotts Hornvieh, deutsche Hammelköpfe, dumme Teufel u. s. w. Aber selbst Theologen seiner Richtung werden stark mitgenommen, wenn sie etwa gegen ihn geschrieben haben. Nur Einen Theologen behandelt er äußerst glimpflich, findet daß seine Thorheiten durch seinen Fleiß, Gelehrsamkeit und schriftstellerische Verdienste aufgewogen werden, nennt ihn einen Pendant von Basedow, der auch ein Genie vom ersten Rang sei, einen merkwürdigen Mann, den die Nachwelt richtig beurtheilen werde — Karl Friedrich Bahrdt.

Bahrdt war also, wie er sich auch nannte, vollkommener Naturalist geworden. Die Basis aller Religion, so führte er in seinem vielgelesenen Buche „System der moralischen Religion" (1787) aus, ist die Moral. Seltsam, daß ein Mann sich der Menschheit als Lehrer der Moral anbot, dessen Wandel immer mehr den Grundsätzen derselben sich entzog. Der Fehler, welcher, mit Semler zu reden, notorisch bei ihm war, war Leichtsinn. Das war ihm so oft gesagt worden, daß Bahrdt es nicht bloß sich selbst sagen, sondern auch in seiner Selbstcharakteristik nicht wohl umgehen konnte: „Da der Leichtsinn bei mir eine Krankheit ist, deren ich mir bewußt bin und seit langen Jahren bewußt war, so bin ich gewiß am besten im Stande, diese Krankheit, wenigstens so wie sie in mir ist, nosologisch und ätiologisch zu beschreiben. Mein Leichtsinn ist eine Idiosynkrasie: eine in meiner individuellen Beschaffenheit liegende Vorschnelligkeit meines Geistes, vermöge welcher ich das erste Licht, in welchem mir ein Gegenstand der Ueberlegung erscheint, auffasse und in demselben ihn zu betrachten fortfahre."[1] Auch dieses Selbstbekenntniß zeugt von Leichtsinn. Es hängt mit Bahrdt's materieller Sinnesweise zu-

1) Gesch. m. Gefängn. S. 36.

sammen, daß er geflissentlich Erscheinungen des geistigen Lebens auf physische Gründe zurückführt. Wie er die pietistische Neigung seines Freundes Pallmann aus dessen dicken Säften ableitet,[1] so findet er auch bei sich den Grund seines Leichtsinns in einer krankhaften Beschaffenheit seines Naturells. Man darf sich daher nicht wundern, wenn ihm der Determinismus zu schaffen machte.

Bahrdt ward älter, aber sein Leichtsinn nahm nur zu. Seine geistige Spannkraft ließ nach, körperliche Leiden kamen dazu. Und seine äußere Existenz forderte doch die volle Mannes-kraft. Da kam er, welcher fleißig die Schenkstuben in und um Halle besuchte, auf den Gedanken, auf einem Weinberge bei Halle eine Schenkwirthschaft zu errichten. Dieses Projekt seines Leichtsinns half natürlich seinen Leichtsinn nur noch mehren. Sein Verhältniß zu einer Magd, welche die Schenk-wirthschaft besorgte, war Gegenstand allgemeinen Anstoßes, wie die Lage seiner unglücklichen Frau Gegenstand allgemeinen Be-dauerns war. Je mehr er herunter kam, desto keckere An-schläge brütete er aus. Auf Reichthum und Ehre lief Alles hinaus. Es waren die Zeiten des Wöllner'schen Religions-edikts. Fußend auf die Bewegung, welche dieser Reaktions-versuch in den Kreisen der Aufklärung hervorrief, entwarf Bahrdt, ein alter Maurer (wie es allen Anschein hat, in Verbindung mit dem Leipziger Buchhändler Degenhard Pott), den Plan der sogenannten deutschen Union, welche sich das Ziel setzte, „den großen Zweck des erhabenen Stifters des Christenthums, Aufklärung der Menschheit und Dethronisirung des Aberglaubens und Fanatismus, durchzusetzen." Wenn man die Anlage dieser Union, deren Urkunden vollständig uns vor-liegen, übersieht, kann man nicht zweifeln, daß das Ganze ein Gewebe Bahrdt'scher Spekulationen und Mystifikationen war. Und in dieß Netz trieb eine große Zahl namhafter Deutschen der blinde Drang des Lichtes! Im Sinne dieser Oppositions-

1) Leben I. S. 313.

propaganda erschienen zwei Libelle: Kommentar des Religionsedikts, und: Das Religionsedikt, ein Lustspiel in fünf Aufzügen (1787). Die Gerüchte, welche über die gefährlichen Tendenzen der deutschen Union schwebten, und der dringende Verdacht, Bahrdt sei der Verfasser jener Libelle, veranlaßten eine gerichtliche Untersuchung. Das Verfahren der preußischen Behörden, insonderheit das Urtheil des Kammergerichts mit seiner scharfen, gründlichen und doch liberalen Motivirung, macht einen überaus wohlthuenden Eindruck, namentlich wenn man es in Vergleich bringt mit jenem Reichshofrathsconclusum. Die Sentenz des Kammergerichts, welche auf zweijährigen Festungsarrest lautete, verwandelte der König in einjährige Festung. Auf der Festung Magdeburg litt Bahrdt nichts weniger als Noth. Namentlich verbesserte sich sein körperlicher Zustand. Zeit zur Buße fand aber auch hier Bahrdt nicht. Er kehrte nach Halle zurück, ganz der Alte. Seine Stunde aber sollte bald kommen (1792).[1]

5. Lessing.

Wenn in Bahrdt die Aufklärung in französischer Gestalt den Boden der Theologie betrat, so erfolgte in den 70er Jahren ein Schlag im Sinne des kräftigsten englischen Deismus. Lessing veröffentlichte von 1774 bis 1778 sieben Fragmente aus einem größern Werke, welche das Recht des Deismus vertraten, den kirchlichen Offenbarungsbegriff in Anspruch nahmen und die biblische Geschichte einer kühnen Kritik unterwarfen. In der Herausgabe dieser Fragmente hat sich Lessing eine Mystifikation des Publikums erlaubt. Er ver-

1) Nach Junker (Etwas über die Weinbergskrankheit des verstorbenen Dr. Bahrdt 1792) hat er durch den vielen Mercur, den er sich selbst verordnete, sich den Tod zugezogen.

sicherte, sie aus den Schätzen der wolfenbüttler Bibliothek entnommen zu haben, und warf die Vermuthung hin, daß sie wohl von dem um seiner Freigeisterei willen verfolgten Johann Lorenz Schmidt, dem Uebersetzer der Werthheim'schen Bibel, sein könnten. Er wußte aber nur zu gut, daß sie von dem ihm persönlich bekannten Hermann Samuel Reimarus waren, Professor der hebräischen und orientalischen Sprachen am Johanneum in Hamburg († 1768), dessen tüchtigem Sohne, dem Arzt J. A. H. Reimarus, und dessen geistreicher Tochter, Elise Reimarus, er näher stand. Was Lessing herausgab, sind Bruchstücke eines großen Werkes, welches unter dem Titel: Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, von Reimarus dem Sohne in der Handschrift seines Vaters der Hamburger Bibliothek, in einer Abschrift der Göttinger Bibliothek übergeben worden ist.[1] Wie Reimarus zu solchen Resultaten gekommen, erzählt er am Eingange des Werkes. Von Haus aus sei er im Christenthume treulich unterwiesen, ja zum Theologen bestimmt worden. Da habe sich ihm der Gedanke aufgedrängt, wie doch die Schrift so unbestimmt von dem rede, was im Lehrbegriffe der Kirche so bestimmt formulirt sei. Sei an diesem Lehrbegriffe so viel gelegen, warum

1) Das Nähere bei Strauß, Hermann Samuel Reimarus 1862. Strauß hat eine Abschrift des Originals benutzt. Nach dem letzteren begann Klose in Niedner's Zeitschrift das Werk zu veröffentlichen (1850 bis 1852). Indeß sind hier von dem Werke, das aus zwei Theilen, jeder Theil aber aus fünf Büchern besteht, nur die drei ersten Bücher des ersten Theils (ohne das letzte Kapitel) zum Abdruck gekommen. Die von Lessing herausgegebenen Fragmente (Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten 4. A. 1835) sind einer älteren Gestalt dieses Werkes entlehnt. Ueber den dadurch veranlaßten Streit außer Danzel-Guhrauer (Lessing's Leben und Werke II.) und Strauß: Schwarz, G. E. Lessing als Theologe. (1854) S. 98 ff. Röpe, Johann Melchior Goeze 1860. Boden, Lessing und Goeze 1862. Hebler, Lessing-Studien 1862. Vgl. Gurlitt's Beurtheilung Roepe's (Stud. u. Kr. 1860. S. 49 ff.). Zur Charakteristik von Reimarus: Möncke berg, Hermann Samuel Reimarus und Johann Christian Edelmann 1867.

habe ſich Gott in der Schrift nicht beſtimmter ausgedrückt? Und ſo Manches in dieſem Lehrbegriffe, inſonderheit die Dreieinigkeit, ſei für ihn immer unverſtändlicher geworden. Er habe aber nicht dabei ſtehen bleiben können, die Dreieinigkeit aus ſeiner Vorſtellung wegzulaſſen, ſondern habe ſich bald auch nicht zu überzeugen vermocht, wie Gott 99 Theile des Menſchengeſchlechts, welche ohne ihre Schuld nichts von Chriſto wüßten, dem Verderben habe überlaſſen können. Nachdem er ſich alſo der Kirchenlehre entfremdet habe, ſei ihm auch ein großer Theil der Geſchichte alten und neuen Bundes verleidet worden. Mit ſolchen Zweifeln Theologe zu werden, das ſei ihm unmöglich geweſen. So habe er, in andere Studien vertieft, dieſe Fragen auf ſich beruhen laſſen. Aber auf die Länge habe er in dieſem Zuſtande der Unentſchiedenheit nicht bleiben können. Er habe gedacht, geſchrieben u. ſ. w., bis ihm der Stoff zu einem Ganzen geworden ſei, das er in dieſem Buche biete. Er wolle aber dieß Buch nicht veröffentlichen: dazu ſei die Zeit noch nicht reif. Es werde aber ſeine Zeit noch kommen. Das Urtheil Leſſing's über dieſe Fragmente: „Sie ſind mit der äußerſten Freimüthigkeit, zugleich aber mit dem äußerſten Ernſte geſchrieben. Der Unterſucher vergißt ſeine Würde nie; Leichtſinn ſcheint nicht ſein Fehler geweſen zu ſein und nirgends erlaubt er ſich Spöttereien und Poſſen. Er iſt ein wahrer geſetzter Deutſcher in ſeiner Schreibart und in ſeinen Geſinnungen. Er ſagt ſeine Meinung geradezu und verſchmäht alle kleinen Hülfsmittel, den Beifall ſeiner Leſer zu erſchleichen" — hat Grund. Reimarus war ein Gelehrter von großer Vielſeitigkeit — er war Orientaliſt, Philologe, Mathematiker, Naturforſcher, Philoſoph und Theologe — und ſtand nach den Regeln bürgerlicher Rechtlichkeit untadelhaft da. Der Gedanke, welchen er in immer neuen Wendungen bringt, daß nämlich die Ueberzeugung des Chriſten von der Wahrheit ſeiner Religion nicht mehr ſagen wolle als die Ueberzeugung des Muhamedaners und des Juden, wenn ſie nicht Reſultat einer unparteiiſchen Prüfung durch die Ver-

nunft sei, bildet die Basis der ganzen Untersuchung. Die Wege, auf welchen das Christenthum in seiner dermaligen Gestalt sich die Ueberzeugung von seiner Wahrheit erwirbt, sind durchaus verwerflich: „Das ist nicht der rechte Weg: erst in der Wiege die Kinder schon par force zu Christen zu taufen und ihnen dabei einen christlichen Glauben und Verlangen nach der Taufe anzudichten; sie darnach, vor dem Gebrauche der Vernunft, ohne alle vernünftige Religion zu einem blinden Glauben an die Bibel und deren Lehre anzuführen und solchen Glauben durch Furcht und Hoffnung, durch Himmel und Hölle tief in die zarten Gemüther einzuprägen; endlich aber, wenn die Jahre der Ueberlegung und Prüfung des Glaubens gekommen sind, sie vor dem Gebrauch der blöden und verdorbenen Vernunft sorgfältig zu warnen und von ihnen zu verlangen, daß sie ihre Vernunft zum voraus gefangen nehmen sollen unter den Gehorsam desjenigen Glaubens, der ihnen bloß durch ihr kindliches Vorurtheil eingeflößet war. Das heißt in der That alle Vernunft und vernünftige Religion bei den Menschen ersticken.“[1] In der allgemeinen Vernunftwahrheit muß jedes Kind zuerst unterrichtet werden. Dann mag es sich entscheiden. Unter Vernunft versteht der Fragmentist nichts weiter als den Grundsatz der Klarheit, wie ihn die Leibnitz-Wolff'sche Schule ausgeprägt hatte: „Ich meine, man werde die Grundregeln der Vernunft völlig mit den beiden Sätzen ausdrücken können: Ein jedes Ding ist das, was es ist; ein Ding kann nicht zugleich sein und nicht sein“ — also den principiis identitatis et contradictionis.[2] Möglicherweise kann die Vernunft an ein Gebiet kommen, welches über ihr Bereich hinausführt, zu Offenbarung und Geheimnissen — aber nur wider die Vernunft darf nichts sein, was man in die Ueberzeugung aufnehmen will.[3] Jedenfalls aber kann allein die Vernunft entscheiden, welcher Religion man sich anschließen

1) Niedner's Zeitschrift, Jahrg. 1850 S. 574.
2) A. a. O. S. 579.
3) A. a. O. S. 583.

will. Reimarus unterwarf das Alte Testament, das Neue Testament und endlich auch die christliche Heilslehre einer Kritik, deren Resultat war, daß im Christenthume nur das wahr ist, was mit der Vernunftreligion übereinstimmt, alles Positive desselben aber unwahr. Hier kann von keiner Offenbarung die Rede sein, da das was sich als Offenbarung hinstellt der rationellen Betrachtung sich als Wahn und Trug erweist. Im Alten Testamente war die Hoffnung auf einen Messias vorhanden, der ein weltliches Reich aufrichten werde. Jesus von Nazareth nun nahm sich vor, dieser Erlöser zu sein. Sein Plan war, vermittelst der auf sich angewandten messianischen Idee sich an die Spitze der Dinge in Jerusalem zu stellen. Mit diesem Vorhaben war sein Vetter Johannes einverstanden und Beide arbeiteten einander in die Hände. Die Ausführung dieses Planes verlegte Jesus auf das Paschafest. Er zog triumphirend in Jerusalem ein, erregte die Massen durch kühne Reden gegen die Oberen und übte im Tempel Gewalt. Aber er unterlag, ward gefangen und bereute sterbend am Kreuze. Bis zum Tode Christi hatten seine Jünger keine andere Hoffnung als die Chimäre von Christi weltlichem Reiche. Jetzt nun, wo die Hoffnung vereitelt war, fielen die Apostel aus Noth auf ein anderes System. Sie sagten nun, daß Jesus um der Schrift willen habe leiden müssen, jetzt aber auferstanden sei. Das legten sie aber nur in die Schrift hinein. Den Auferstandenen haben angeblich nur die Jünger gesehen. Aber die Geschichte seiner Auferstehung löst sich in lauter Widersprüche auf. Sie ist geschichtlich unmöglich. Aller Wahrscheinlichkeit nach haben die Jünger Christi Leichnam gestohlen und dann gesagt, er sei auferstanden. „Sehet nun, ob nicht das ganze Lehrgebäude des apostolischen Christenthums von Anfang bis Ende auf lauter falschen Sätzen beruhe, und zwar auf Sätzen, die den Grund und das Wesen dieser Religion ausmachen, mit welcher sie stehen und fallen muß. Diesen inneren Mangel können keine äußeren Stützen wieder gut machen: keine Erzählungen von

geschehenen Wundern, kein glücklicher Fortgang des Christenthums, keine Standhaftigkeit der Bekenner, und selbst nicht die gottseligste Sittenlehre kann das, was an sich selbst in den Glaubenslehren erdichtet, widersprechend und durch die Fakta selbst widerlegt ist, zu wahrer göttlicher Religion machen."[1] Aber nicht bloß das apostolische Wort, sondern auch die christliche Heilslehre ruht auf ganz unhaltbaren Voraussetzungen. Wie die erste Sünde Adam's dargestellt wird, ist eigentlich Gott daran schuld. Daß Gott nun die Sünde Adam's denen zurechnet, die sie nicht begangen haben, ist eine schauerliche Vorstellung. „Ferne sei es von dir, du liebenswürdigster, du liebreichster, gütigster, gnädigster, barmherzigster Gott, daß du ein so ungerechtes Gericht über deine armen Geschöpfe hieltest, der du aller Welt Richter bist." Gott mit einem Gläubiger zu vergleichen, der die von uns ihm zu leistende Geldzahlung sich durch den Sohn bezahlen läßt, ist eine niederträchtige Vergleichung. Ebenso denkt man sich Gott nach dem kleinlichen Menschenherzen, wenn man sich einbildet, er fordere Satisfaction für die ihm widerfahrene Beleidigung. Lehrt man aber, daß Gott Christi Gerechtigkeit uns zurechnet, so vereitelt man alle herrlichen Ermahnungen Jesu zu rechtschaffener Aenderung des Sinnes und zu thätiger Liebe zu Gott und dem Nächsten. Auflösung des positiven Christenthums in einen negativen Deismus ist also die Summe dieses Werkes. Reimarus hat keinen Begriff von der Nothwendigkeit eines Positiven, einer Offenbarung in der Religion. Entweder Offenbarung oder Betrug: das ist immer seine Logik. Aber nicht einmal für das geschichtlich Eigenthümliche, für Poesie, für heilige Begeisterung hat er das geringste Verständniß. Man kann den Pragmatismus, den er allenthalben anlegt, nicht anders als gemein nennen. Eine wahre Freude ist es ihm, an Thatsachen wie die Sintfluth, den Durchgang durch's rothe Meer, die ägyptischen Wunder u. s. w., den

1) Strauß S. 255.

ganzen Apparat ordinärer Wirklichkeit als Maßſtab anzulegen. Hat man ihn gelobt, daß er nicht den Ton von Voltaire angeſtimmt habe, ſo vergißt man, daß er dazu zu plump war. Selbſt ſein neueſter Apologet giebt zu, daß „der herbe, ſtellenweiſe bis zu einer Art Vernunftfanatismus ſich ſteigernde Ton ſeiner Rede ſchwache Gemüther wohl verletzen möge.“[1] Rühmt man ſeine Humanität im Leben, was wir nicht beſtreiten wollen, ſo iſt dieß ein Beweis mehr, welche Roheit in religiöſer Beziehung damit vereinbar iſt. Was ſollen die Lobſprüche, die er hie und da Chriſto und den Apoſteln ſpendet, wenn er Jeſum zu einem verunglückten Demagogen herabſetzt, den Jüngern aber Leichenraub und Betrug zutraut? Dieſer moraliſche Rigorismus, der die heiligen Perſönlichkeiten wegen ihres ſittlichen Schmutzes verurtheilt, mit dem Niemand als er ſelbſt ſie bedeckt hat, erinnert an Abraham a St. Klara, der ſich über die Sünden ereifert, die er ſelbſt erſt den Leuten angedichtet hat.[2] In Reimarus war keine Spur chriſtlichen Sinnes. Er ſelbſt ſagt einmal: Ich geſtehe, die Deiſterei iſt für das Chriſtenthum ein großes Uebel.[3] Das Mittel aber, welches er weiß, dieß Uebel zu verhüten, beſteht darin, daß alle Chriſten Deiſten werden. Dann würden die Deiſten auch im Chriſtenthume das Gute anerkennen. Die Knuzen, Dippel, Edelmann, Bahrdt, Lorenz Schmidt haben wenigſtens den Muth gehabt für ihre Sache einzuſtehen. Der Wolfenbüttler Fragmentiſt hat ſich ſolche Unannehmlich-

1) Strauß S. 283.

2) Um ſich einen Begriff zu machen, welche Freude dieſer ſtrenge Moraliſt am Gemeinen hat, betrachte man nur das Zerrbild, welches er aus Sara gemacht hat (Riedner 1851. S. 550 ff. Strauß S. 69 ff.). Es iſt nicht möglich, das Verhalten derſelben einerſeits zu Hagar, anderſeits zu Abimelech aus gemeineren Motiven zu erklären. Indeß iſt die Moral, welche er dießmal predigt, nicht ſo ſtreng. „Ihr Charakter iſt nicht ſo arg und niederträchtig als der des Abraham“ (S. 553).

3) Riedner 1850. S. 628.

keiten zu ersparen gewußt. Und Lessing hat die weise Sorge der Familie für den Ruf ihres Todten auf Kosten seiner Moral decken müssen. Denn moralisch war es nicht, wider besseres Wissen die Asche des unglücklichen Schmidt, auf den er den Verdacht lenkte, zu verunehren.

Die Fragmente wirkten, was sie nach ihres Herausgebers Absicht wirken sollten: sie setzten die Theologie des Zeitalters in Bewegung. Man sah aus der allgemeinen Opposition, welche sie fanden, daß die Theologie des Zeitalters einen mit Schrift und Kirchenlehre radikal brechenden Vernunftglauben nicht wollte. Aber man sah auch, daß der altkirchliche Standpunkt außer Kraft war. Die bedeutendsten Stimmen, welche sich gegen den Fragmentisten vernehmen ließen (Döderlein, Semler, Leß, Jerusalem), gehörten jener vermittelnden, der Aufklärung mehr oder weniger Zugeständnisse machenden Theologie an. Das war, wie Lessing selbst sagt, die herrschende Richtung. „Die Kanzeln ertönen nun von nichts, als von dem innigen Bande zwischen Vernunft und Glauben. Glaube ist durch Wunder und Zeichen bekräftigte Vernunft und Vernunft räsonnirender Glaube geworden. Die ganze geoffenbarte Religion ist nichts als eine erneuerte Sanktion der Religion der Vernunft. Geheimnisse giebt es entweder gar nicht, oder wenn es welche giebt, so ist es doch gleichviel, ob der Christ diesen oder jenen oder gar keinen Begriff damit verbindet." In dieser vermittelnden Theologie sah Lessing keine Konsequenz, in diesem Vernunftchristenthum weder Vernunft noch Christenthum. Er war nicht für die Orthodoxie, aber sie flößte ihm mehr Respekt ein als jene moderne Theologie. „Was ist sie anders, unsere neumodische Theologie, gegen die Orthodoxie als Mistjauche gegen unreines Wasser? Mit der Orthodoxie war man, Gott sei Dank, ziemlich zu Rande, man hatte zwischen ihr und der Philosophie eine Scheidewand gezogen, hinter welcher eine jede ihren Weg fortgehen konnte, ohne die andere zu hindern. Aber was thut

man nun? Man reißt die Scheidewand nieder und macht uns unter dem Vorwande, uns zu vernünftigen Chriſten zu machen, zu höchſt unvernünftigen Philoſophen. Darin ſind wir einig, daß unſer altes Religionsſyſtem falſch iſt, aber das möchte ich nicht mit Dir (Leſſing ſchreibt an ſeinen Bruder) ſagen, daß es ein Flickwerk von Stümpern und Halbphiloſophen ſei. Ich weiß kein Ding in der Welt, an welchem ſich der menſchliche Scharfſinn mehr gezeigt und geübt hätte, als an ihm. Flickwerk von Stümpern und Halbphiloſophen iſt das Religionsſyſtem, welches man an die Stelle des alten ſetzen und mit viel mehr Anſpruch auf Vernunft-Philoſophie ſetzen will, als ſich das alte anmaßt."

Was aber wollte Leſſing? Wir haben ihn ſchon kennen gelernt als den Mann, der nicht die feſte Wahrheit, ſondern das Streben nach Wahrheit wollte; als den Mann, der nicht δογματικῶς, ſondern γυμναστικῶς zu denken liebte. Ihm war, als er die Fragmente herausgab, die Bewegung, welche ſie hervorriefen, als ſolche Zweck. Er vertrat keineswegs den Standpunkt der Fragmente. In den Anmerkungen, womit er ſie begleitete, erklärte er ſich vielfach gegen ihre Reſultate. Aber er hielt ſich berufen, die Theologen ſeiner Zeit auf die Schwächen, Inkonſequenzen, Lücken ihrer Vertheidigungen des Chriſtenthums nachdrücklichſt aufmerkſam zu machen. An dieſer Stellung nahmen die Theologen Anſtoß. Semler verglich ſie dem Verfahren eines Engländers, welcher ſeines Nachbars Haus in Brand ſetzte, um dieſen vorſichtig zu machen und die Stadtſpritzen in Uebung zu erhalten. Namentlich aber war es Goeze, der Leſſing die Veröffentlichung von Angriffen auf das Chriſtenthum, die vielen Seelen Gefahr bringen mußten, nicht verzeihen konnte und den Standpunkt, welchen er dazu einnahm, für höchſt gefährlich erklärte. Leſſing nämlich behauptete von Anfang an, daß ſelbſt wenn der Fragmentiſt Recht haben ſollte, das Chriſtenthum damit noch nicht gefährdet ſei. „Der Buchſtabe iſt nicht der Geiſt und die Bibel iſt nicht die Religion. Folglich ſind Einwürfe gegen

den Buchstaben wie gegen die Bibel nicht eben auch Einwürfe gegen den Geist und gegen die Religion. Denn die Bibel enthält offenbar mehr, als zur Religion gehörig ist, und es ist bloße Hypothese, daß sie in diesem Mehreren gleich unfehlbar sein müsse. Auch war die Religion, ehe eine Bibel war. Das Christenthum war, ehe Evangelisten und Apostel geschrieben hatten. Es mag also von diesen Schriften noch so viel abhängen, so kann doch unmöglich die ganze Wahrheit der Religion auf ihnen beruhen. War ein Zeitraum, in welchem sie bereits so ausgebreitet war, in welchem sie bereits sich so vieler Seelen bemächtigt hatte und in welchem gleichwohl noch kein Buchstabe aus dem von ihr aufgezeichnet war, was bis auf uns gekommen: so muß es auch möglich sein, daß Alles, was Evangelisten und Apostel geschrieben haben, wiederum verloren ginge und die von ihnen gelehrte Religion doch bestünde. Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten: sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist. Aus ihrer inneren Wahrheit müssen die schriftlichen Ueberlieferungen erklärt werden und alle schriftlichen Ueberlieferungen können ihr keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat."[1] Diesen Sätzen lag die Ueberzeugung zu Grunde, daß die Religion Christi — welche er von der christlichen Religion unterschied als die Religion, welche Christus hatte — ein unmittelbares, im Gemüthe gehegtes, in Liebe sich erweisendes, in seiner Seligkeit sich selbst verbürgendes Leben sei, welches mit den Thatsachen des Evangeliums nicht stehe und nicht falle. Wenn ich gegen die Wahrheit der Thatsachen des Evangeliums nichts einzuwenden habe, so folgt daraus nicht das Geringste für meine religiösen Ueberzeugungen. „Wenn ich historisch nichts einzuwenden habe, daß Christus selbst von den Todten auferstanden sei: muß ich darum für wahr halten, daß eben dieser auferstandene Christus der Sohn Gottes gewesen sei?"[2] Wahr-

1) Lachmann's Ausg. X. S. 10.
2) A. a. O. S. 36.

heiten der Religion haben mit Thatsachen der Geschichte nichts zu thun. Verhält sich nun die Religion also zur evangelischen Geschichte, so folgt, daß sie nicht gebunden ist an das Schriftzeugniß der evangelischen Geschichte, an die Schrift. Die Schrift verhält sich zur Kirche, wie der Riß von einem großen Bau zu dem Bau selbst. So lächerlich es wäre, bei Feuersgefahr zuerst zum Riß zu greifen, so lächerlich ist es, von einem Angriffe auf die Schrift Gefahr für das Christenthum zu fürchten. Daß an der Schrift das Christenthum nicht hängt, folgt daraus, daß das Christenthum lange bestand, ehe an die Schrift zu denken war, und daß die Kirche der vier ersten Jahrhunderte nicht in der Schrift, sondern in der Glaubensregel Quell und Norm des christlichen Glaubens sah. Diese gelegentlich entstandenen und erst spät zum Kanon gesammelten Schriften enthalten gar Vieles, was nicht zum Glauben gehört. „Was andere, auch gut lutherische Theologen von ganzen Schriften der Bibel behauptet haben, darf ich doch wohl von einzelnen Nachrichten in dieser oder jener Schrift behaupten? Wenigstens muß man ein Rabbi oder ein Homilet sein, um nur eine Möglichkeit oder ein Wortspiel auszugrübeln, wodurch die Hajemim des Ana, die Crethi und Plethi des David, der Mantel, den Paulus in Troas vergaß, und hundert andere solche Dinge in einige Beziehung auf die Religion können gebracht werden.“[1] Die orthodoxe Lehre von der Inspiration ist schon mit diesem Zugeständnisse unvereinbar, noch mehr mit dem nicht zu leugnenden Umstande, daß die Schrift sich in Hauptpunkten widerspricht. In seiner „Duplik“ wies Lessing bei der Auferstehungsgeschichte nach, wie hier unausgleichbare Widersprüche vorliegen. Daraus folgt aber nicht, daß die Auferstehung unhistorisch sei. „Wer hat sich je in der Profangeschichte die nämliche Folgerung erlaubt? Wenn Livius und Polybius und Dionysius und Tacitus eben dieselbe Ereignung, etwa eben dasselbe Treffen, eben dieselbe Belagerung,

1) A. a. O. S. 137.

jeder mit so verschiedenen Umständen erzählen, daß die Umstände des einen die Umstände des andern völlig Lügen strafen: hat man jemals die Ereignung selbst, in welcher sie übereinstimmen, geleugnet?“[1] Die synoptischen Evangelien sah Lessing, wie er in einem Aufsatze seines Nachlasses[2] ausgeführt hat, für Verarbeitung eines hebräischen Urevangeliums an.

Das sind die Gedanken, welche Lessing in seinen theologischen Streitschriften, namentlich gegen Goeze, ausführt, gegen Andere, wie Walch, Semler, Silberschlag (wie wir aus seinem Nachlasse sehen) ausführen wollte. Daß die Fragmente auf Widerspruch stoßen würden, setzte Lessing nicht nur voraus, sondern bezweckte es, schon um seiner eigenen Beruhigung willen. Unerwarteter scheint ihm der Widerspruch gewesen zu sein, welchen seine eigenen Ansichten fanden. Gewiß ist, daß Lessing Gesichtspunkte aufstellte, mit denen die damalige Theologie sich noch nicht auseinandergesetzt hatte. Die Trennung aber, welche er zwischen der inneren Religion und den Thatsachen des Heils setzte, die Herabsetzung des Glaubens an Jesum zum Glauben Jesu war die Auflösung des Christenthums, und mit dem Ansehn, welches er dem Schriftworte nahm, fiel die Grundveste des Protestantismus. Lessing's Sätze zugestehen, hieß Christenthum und Protestantismus aufgeben. Und das konnte er von den Theologen seiner Zeit nicht erwarten. Die Wenigsten wohl von denen, welche Lessing's Polemik bewundern, haben die äußern und innern Mittel gehabt, Goeze's Standpunkt unparteiisch würdigen zu können. Er war ein gelehrter, scharfsinniger, im Kirchenglauben mit Ernst stehender Mann, der wenigstens Lessing gegenüber bewiesen hatte, daß er nicht so beschränkt war, um nicht in einem Dramaturgen den Mann von Geist, Gelehrsamkeit und Wahrheitssinn ehren zu können. Er war mit Lessing in freundlichem

1) A. a. O. S. 51.
2) L. A. XI. S. 495.

Verkehr geweſen. Und auch Leſſing hatte im Umgange mit ihm die Kraft des orthodoxen Glaubens achten lernen. Das war ein anderer Mann als jene Miſchtheologen, über die Niemand geringſchätziger geurtheilt hatte als Leſſing. Er war ſcharfſinnig genug um zu ſehen, daß es mit dem Streben Leſſing's, die theologiſche Wahrheit zu fördern, nicht ſo richtig ſtand als es Leſſing darſtellte. Seine Unterſcheidung zwiſchen der objektiven (der Religionswiſſenſchaft) und der ſubjektiven Religion (dem Heilsſtand des Einzelnen) war ſehr berechtigt. Vor Allem aber ſah er ganz richtig, daß bei Leſſing die allgemeine Vernunftreligion und die chriſtliche Religion unklar in einander übergingen. Daß jene nicht auf Geſchichte ruhe, verſtehe ſich von ſelbſt. Hier aber ſei von der chriſtlichen Religion die Rede, welche mit der evangeliſchen Geſchichte ſtehe und falle. Das hob Goeze in ſeiner letzten Schrift in dieſem Streite, Leſſing's Schwächen überſchrieben, in einer Weiſe hervor, die Leſſing's Perſönlichkeit und Verdienſten völlig gerecht wird.[1] Im Kampfe mit Goeze hatte Leſſing die Ueberlegenheit ſeines Genius, die Gewandtheit ſeiner Darſtellung, den Reiz der Auflöſung, den Geiſt ſeiner Zeit, ja ſelbſt einen gewiſſen Märtyrerſchein für ſich. Aber es geht durch den Antigoeze eine gewiſſe innere Verbitterung, die ſich in Sophiſtereien, Perſönlichkeiten, ja Gemeinheiten verirren kann. Zu dem Schmerze, den ihm der ſchnelle Untergang ſeines erſt ſpät begonnenen häuslichen Glückes und der Druck äußerlicher Verhältniſſe brachte, kam noch ein Eindruck, daß das was Goeze ſubjektive Religion nannte noch eine Macht ſei, die man nicht ungeſtraft verletzen könne. „Ich möchte", ſchreibt Jacobi am 15. Mai 1781 an Eliſe Reimarus,[2] „ich möchte ſehr gern wiſſen, wieviel heimlicher Gram zu ſeinem Tode beigetragen

1) Das Verdienſt, dem vielgeſchmähten und wenigbekannten Goeze ſein Recht erkämpft zu haben, hat ſich Roepe in der angeführten Schrift erworben. Dieß iſt durch die Berichtigungen, die namentlich Boden im Einzelnen gegeben hat, nicht verdunkelt worden.

2) Friedrich Heinrich Jacobi's auserl. Briefwechſel (1825) I. S. 318.

haben mag. Es lag eine gewaltige Schwermuth auf ihm und ich werde nie einen Morgen vergessen, den ich auf meiner Zurückreise mit ihm zubrachte. Sein Gesicht wurde entsetzlich und ich habe nie so ein Gesicht gesehen. Aber darauf wurde er weich, je länger je vertraulicher. Er ließ mich von ferne argwöhnen, seine verstorbene Frau habe ihm auf dem Todtenbette Vorwürfe gemacht, daß er sie mit unglücklichen Meinungen angesteckt habe. So etwas wäre entsetzlich und verböte ihm, an Ehe, an Kinder, an Liebe zu denken."

Als Lessing von seiner alten Kanzel, wie er die Bühne nennt, den Naturalismus in seinem „Nathan" darstellen wollte, schrieb er an seinen Bruder: „Ich möchte zwar nicht gern, daß der eigentliche Inhalt meines anzukündigenden Stücks allzufrüh bekannt würde; aber doch, wenn Ihr ihn wissen wollt, so schlagt das Decamerone des Boccaccio auf (I. 3. Melchisedech Giudeo). Ich glaube eine sehr interessante Episode dazu erfunden zu haben, daß sich Alles sehr gut soll lesen lassen und ich gewiß den Theologen einen ärgeren Possen damit spielen will als mit zehn Fragmenten."[1] Nathan war der Triumph der Aufklärer, namentlich Moses Mendelssohn's, der ganz besondere Ursache hatte bei dem jüdischen Weisen an sich zu denken. Mendelssohn sah zu Lessing hinauf wie zu dem Genius der Aufklärung, und man möchte es fast Kultus nennen, wie Mendelssohn in seinem Hause es mit der Stätte hielt, wo Lessing's Büste stand. Da vernahm der alternde Popularphilosoph durch die Tochter des Fragmentisten, Elise Reimarus, daß Lessing in seiner letzten Zeit sich zu Spinoza bekannt habe. Die Nachricht war von Jacobi. Das war Mendelssohn überraschend. „Wenn Lessing im Stande war sich so schlechtweg, ohne alle nähere Bestimmung zu dem Systeme irgend eines Mannes zu verstehen, so war er zu der Zeit nicht mehr bei sich selbst, oder in einer sonderbaren Laune, etwas Paradoxes zu behaupten, das er in einer ernst-

1) L. A. XII. S. 510.

haften Stunde ſelbſt wieder verwarf. Hat aber Leſſing etwa geſagt: Lieber Bruder, der ſo ſehr verſchrieene Spinoza mag wohl in manchen Stücken weiter geſehen haben, als alle die Schreier, die an ihm zu Helden geworden ſind; in ſeiner Ethik insbeſondere ſind vortreffliche Sachen enthalten, vielleicht beſſere Sachen als in mancher orthodoxen Moral; ſein Syſtem iſt ſo ungereimt nicht als man glaubt: Ei nun, ſo läßt ſich's Mendelsſohn gefallen."[1] So hatte indeß nach Jacobi's Zeugniß Leſſing nicht geſagt. Jacobi hatte Leſſing in Wolfenbüttel im Sommer 1780 beſucht. Mit Briefſchreiben beſchäftigt, überreicht Jacobi dem Eintretenden zur vorläufigen Unterhaltung ſeine Briefſtaſche, und als Leſſing noch mehr zu leſen wünſcht, ein Blatt, welches Goethe's Prometheus enthielt. Sie haben, ſagt Jacobi, ſo manches Aergerniß gegeben, ſo mögen Sie auch wohl einmal eins nehmen. „Ich habe", erwiederte Leſſing, nachdem er das Gedicht geleſen, „kein Aergerniß genommen; ich habe das ſchon lange aus der erſten Hand." — Sie kennen das Gedicht? — „Das Gedicht habe ich nie geleſen, aber ich finde es gut." — In ſeiner Art, ich auch; ſonſt hätte ich es Ihnen nicht gezeigt. — „Ich meine es anders: Der Geſichtspunkt, aus dem das Gedicht genommen iſt, das iſt mein eigener Geſichtspunkt ..... Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit ſind nicht mehr für mich; ich kann ſie nicht genießen. Ἓν καὶ Πᾶν: ich weiß nichts Anderes. Dahin geht auch das Gedicht und ich muß bekennen, es gefällt mir ſehr." — Da wären Sie ja mit Spinoza ziemlich einverſtanden ..... — „Wenn ich mich nach Jemand nennen ſoll, ſo weiß ich keinen Anderen." — Spinoza iſt mir gut genug: aber doch ein ſchlechtes Heil, das wir in ſeinem Namen finden! — „Ja! Wenn Sie wollen! .... Und doch .... Wiſſen Sie etwas Beſſeres?" — Das Geſpräch ward am folgenden Tage fortgeſetzt. „Ich bin gekommen", hob Leſſing an, „über mein Ἓν καὶ Πᾶν mit Ihnen zu reden. Sie er-

1) Jacobi's Werke VI. I. Abth. S. 44.

schraken gestern." — Sie überraschten mich und ich fühlte meine Verwirrung. Schrecken war es nicht. Freilich war es gegen meine Vermuthung, an Ihnen einen Spinozisten oder Pantheisten zu finden; und noch weit mehr dagegen, daß Sie mir es gleich und so blank und baar hinlegen würden. Ich war großentheils in der Absicht gekommen, von Ihnen Hilfe gegen den Spinoza zu erhalten. — „Also kennen Sie ihn doch?" — Ich glaube ihn zu kennen, wie nur sehr Wenige ihn gekannt haben mögen. — „Dann ist Ihnen nicht zu helfen. Werden Sie lieber ganz sein Freund. Es giebt keine andere Philosophie als die des Spinoza." — Das mag wahr sein. Denn der Determinist, wenn er bündig sein will, muß zum Fatalisten werden. Hernach giebt sich das Uebrige von selbst. — „Ich merke, wir verstehen uns. Desto begieriger bin ich, von Ihnen zu hören, was Sie für den Geist des Spinozismus halten; ich meine den, der in Spinoza selbst gefahren war." — Nun geht Jacobi näher auf den Mittelpunkt des Systems ein. „Ueber unser credo also" schließt Lessing ab, „werden wir uns nicht entzweien." — Das wollen wir in keinem Falle. Aber im Spinoza steht mein credo nicht. Ich glaube eine verständige persönliche Ursache der Welt. — „Desto besser", erwiederte Lessing, „da muß ich etwas ganz Neues zu hören bekommen." — Freuen Sie sich nicht zu sehr darauf. Ich helfe mir durch einen salto mortale aus der Sache; und Sie pflegen am Kopf-unter eben keine sonderliche Lust zu finden." Jacobi entwickelte nun, wie mit Spinoza's Systeme persönliches Leben nicht bestehen könne. — „Ich merke, Sie hätten gern Ihren Willen frei. Ich begehre keinen freien Willen. Ueberhaupt erschreckt mich was Sie eben sagten nicht im mindesten." — Jacobi weist nun nach, daß Spinoza's Substanz kein eigenes Leben außer den Dingen, keine Persönlichkeit habe. „Gut. Aber nach was für Vorstellungen nehmen Sie denn Ihre persönliche, extramundane Gottheit an? Etwa nach den Vorstellungen des Leibnitz? Ich fürchte, der war selbst im Herzen ein Spinozist." — Reden Sie im Ernste? —

„Zweifeln Sie daran im Ernſte?“ — Leſſing beruft ſich auf eine Stelle bei Leibnitz, bekennt aber bald etwas zu viel geſagt zu haben, wogegen ihm Jacobi zugeſteht, daß zwiſchen Spinoza und Leibnitz eine große Verwandtſchaft ſtattfinde. — „Ich laſſe Ihnen keine Ruhe, Sie müſſen mit dieſem Parallelismus an den Tag .... Reden doch die Leute immer von Spinoza wie von einem todten Hunde.“ — Sie würden nach wie vor ſo von ihm reden. Den Spinoza zu faſſen, dazu gehört eine zu lange und hartnäckige Anſtrengung des Geiſtes. Eine ſolche Ruhe, einen ſolchen Himmel im Verſtande mögen Wenige gekoſtet haben. — „Und Sie ſind kein Spinoziſt, Jacobi!“ — Nein, auf Ehre. — „Auf Ehre, ſo müſſen Sie ja bei Ihrer Philoſophie aller Philoſophie den Rücken kehren.“ — Warum aller Philoſophie den Rücken kehren? — „Nun, ſo ſind Sie ein vollkommener Skeptiker.“ — Im Gegentheil, ich ziehe mich aus einer Philoſophie zurück, die den vollkommenen Skepticismus nöthig macht. — „Und ziehen dann wohin?“ — Dem Lichte nach, wovon Spinoza ſagt, daß es ſich ſelbſt und auch die Finſterniß beleuchte. Man müſſe, fährt Jacobi fort, an Spinoza lernen, daß ſich gewiſſe Dinge nicht entwickeln laſſen. Spinoza habe ſich, um ſeine Sätze durchzuführen, in Sophiſterei verloren. Und das war es, was ich behauptete, daß auch der größte Kopf, wenn er Alles ſchlechterdings erklären, nach deutlichen Begriffen mit einander reimen und ſonſt nichts gelten laſſen will, auf ungereimte Dinge kommen muß. — „Und wer nicht erklären will?“ — Wer nicht erklären will was unbegreiflich iſt, ſondern nur die Grenze wiſſen, wo es anfängt, und nur erkennen, daß es da iſt: von dem glaube ich, daß er den mehrſten Raum für ächte menſchliche Weisheit in ſich gewinne. — „Worte, lieber Jacobi, Worte! Die Grenze, die Sie ſetzen wollen, läßt ſich nicht beſtimmen. Und auf der anderen Seite geben Sie der Träumerei, dem Unſinn, der Blindheit freies offenes Feld.“ — Ich glaube, jene Grenze wäre zu beſtimmen. Setzen will ich keine, ſon-

dern nur die schon gesetzte finden und sie lassen. Und was Unsinn, Träumerei und Blindheit anbelangt . . . „Die sind überall zu Hause, wo verworrene Begriffe herrschen.“ — Mehr noch, wo erlogene Begriffe herrschen. Auch der blindeste, unsinnigste Glaube, wenn schon nicht der dümmste, hat da seinen hohen Thron. Denn wer in gewisse Erklärungen sich einmal verliebt hat, der nimmt jede Folge blindlings an, die nach jedem Schlusse, den er nicht entkräften kann, daraus gezogen wird, und wäre es, daß er auf dem Kopfe ginge . . . Nach meinem Urtheil ist das größte Verdienst des Forschers, Dasein zu enthüllen und zu offenbaren . . . Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele — niemals letzter Zweck. Sein letzter Zweck ist, was sich nicht erklären läßt, das Unauflösliche, Unmittelbare, Einfache . . . Ungemessene Erklärungssucht läßt uns so hitzig das Gemeinschaftliche suchen, daß wir darüber das Verschiedene nicht achten; wir wollen immer nur verknüpfen, was wir doch oft mit ungleich größerem Vortheile trennten . . . Es entstehet auch, indem wir uns was erklärlich an den Dingen ist zusammenstellen und zusammenhängen, ein gewisser Schein in der Seele, der sie mehr verblendet als erleuchtet. Wir opfern dann, was Spinoza tiefsinnig und erhaben die Erkenntniß der obersten Gattung nennt, der Erkenntniß der unteren Gattung auf; wir verschließen das Auge der Seele, womit sie Gott und sich selbst ersiehet, um desto unzerstreuter mit den Augen nur des Leibes zu betrachten. — „Gut, sehr gut! Ich kann das alles auch gebrauchen; aber ich kann nicht dasselbe damit machen. Ueberhaupt gefällt Ihr salto mortale mir nicht übel; und ich begreife, wie ein Mann von Kopf auf diese Art Kopf-unter machen kann, um von der Stelle zu kommen. Nehmen Sie mich mit, wenn es angeht.“ — Wenn Sie nur auf die elastische Stelle treten wollen, die mich fortschwingt, so geht es von selbst. — „Auch dazu gehört schon ein Schwung, den ich meinen alten Beinen und meinem schweren Kopfe nicht mehr zumuthen darf.“

Dieses Gespräch[1] theilte Jacobi auf jene Veranlassung Mendelssohn zu einer Zeit mit, wo derselbe an eine Schrift zur Verherrlichung Lessing's, „des Herausgebers der Fragmente, des Verfassers des Nathan, des großen bewunderten Vertheidigers des Deismus und der Vernunftreligion", dachte. Er stand sogleich von diesem Vorhaben ab, um eine Schrift über den Pantheismus vorzubereiten. Jacobi machte ihm Mittheilungen über Spinoza's Lehre von der bedeutendsten Art. Dagegen versprach Mendelssohn, der sich bald überzeugt hatte, daß er es mit einem ungewöhnlichen Denker, einem tüchtigen Kenner des Spinoza und einem von Lessing verehrten Manne zu thun habe, ihm seine Schrift im Manuskripte mitzutheilen. Er hielt aber dieß Versprechen nicht. Er konnte sich einer Verstimmung gegen Jacobi nicht erwehren. Unvermögend die Zuverlässigkeit Jacobi's anzufechten, ja einst bereit in jenem Gespräche ein eklatantes Beispiel geistiger Verirrung zur Besserung Anderer zu erkennen, lenkte er in seinen Morgenstunden zum alten Begriffe von Spinoza, zur alten Vorstellung von Lessing und zur alten Ueberzeugung von der Unvereinbarkeit Beider zurück. „Wie, Lessing ein Vertheidiger des Pantheismus? Wem mußten die Wahrheiten der Vernunftreligion unverletzlicher sein als ihm, dem Beschützer des Fragmentisten, dem Verfasser des Nathan? Deutschland kennt keinen Weisen, der die Religion der Vernunft in einer solchen Lauterkeit, so ohne Vermischung mit Irrthum und Vorurtheil gelehrt und dem schlichten Menschenverstande so überzeugend vorgetragen, als der Fragmentist. Mit der Vertheidigung des Fragmentisten scheint Lessing auch seine Gesinnung übernommen zu haben. Nach seiner Bekanntschaft mit dem Fragmentisten bemerkt man in allen seinen Schriften dieselbe ruhige Ueberzeugung, die diesem so eigen war, denselben planen Gang des gesunden Menschenverstandes. Und in seinem Nathan? Hauptsächlich was die Lehre von der Vorsehung und Regierung Gottes be-

1) Jacobi's Werke IV. 1. 51 ff.

trifft, kenne ich keinen Schriftsteller, der diese großen Wahrheiten in derselben Lauterkeit, mit derselben Ueberzeugungskraft und mit demselben Interesse dem Leser an's Herz gelegt hätte, als er."[1] Den Spinozismus widerlegte Mendelssohn, wie er ihn verstand. Indeß zeigte er, daß ein geläuterter Spinozismus unbedenklich sei. Zu solch geläutertem Pantheismus habe Lessing, wie aus einem Fragmente seines Nachlasses: „Das Christenthum der Vernunft", erhelle, sich geneigt.[2] Nach diesen Auslassungen Mendelssohn's glaubte Jacobi sich berechtigt, seine Verhandlungen mit Mendelssohn zu veröffentlichen. Dieser Schritt war, da Mendelssohn von allem Persönlichen abgesehen hatte, nicht gefordert, und ist nicht bloß aus einem sachlichen Interesse, sondern auch aus der etwas reizbaren Natur Jacobi's und aus seiner Freude an solchen Personalien zu erklären. So verletzt auch die Kinder des Fragmentisten über die Indiscretion dieses Schrittes urtheilten, so war er doch ganz im Geschmacke der Zeit, die an solchen Dramen der Freundschaft sich erfreute. Mendelssohn freilich hatte dabei eine tragische Rolle. Daß Lessing, der große Vertheidiger der Naturreligion, das Gebiet des Menschenverstandes überschritten, sich zu Spinoza gewandt habe, das ging ihm an's Leben. Unter großer Aufregung verfaßte er eine Schrift: „An die Freunde Lessings" (1786), in welcher er wahrscheinlich zu machen suchte, daß Lessing sich einen Scherz mit Jacobi erlaubt habe, von dem er wußte, daß er allenthalben Spinozismus wittere, um ihn mit seinem Glauben zu heilen. „Unser Freund, der die ehrliche Absicht des Herrn Jacobi gar bald mochte gewittert haben, war schalkhaft genug, ihn in der Meinung, die er von ihm gefaßt hatte, zu bestärken. Er spielte daher den aufmerksamen Schüler, widersprach nie, stimmte in Alles mit ein und suchte nur den Diskurs, wenn er ausgehen wollte, durch Witzelei wieder in den Gang zu setzen. Daher

1) Morgenstunden (Berl. 1786) S. 258.

2) L. A. XI. S. 604. Vgl. Schwarz, Lessing als Theolog (1854). S. 68 ff.

die gezwungenen Einfälle und Plattheiten, das Wohlgefallen an ſchlechten Verſen (Goethe's Prometheus!), das einem Leſſing ſo unnatürlich war." Die Nichtigkeit dieſer Ausflucht darzuthun, konnte Jacobi nicht ſchwer fallen. Er that es („Wider Mendelsſohn's Beſchuldigungen 1786"), als Mendelsſohn bereits nicht mehr war. Längſt von gebrochener Lebenskraft, hatte er in jene Schrift gegen Jacobi ſein Herzblut geſchrieben, und als er das Manuſkript dem Verleger übergeben wollte, ſich eine Erkältung zugezogen, die ſeinen Tod beſchleunigte.[1] Und man darf wohl ſagen, daß das Geſpräch auch den Tod der Popularphiloſophie beſchleunigt hat. Konnte Mendelsſohn nicht bezweifeln, daß Jacobi das Wahre habe ſagen können und wollen, wie es auch der neueſte Apologet Leſſing's nicht hat in Abrede ſtellen können,[2] ſo bleibt, da Mendelsſohn's Auskunft unhaltbar, die Hilfslinie des geläuterten Spinozismus aber mit dem Geſpräche nicht vereinbar iſt, nur übrig, daß es Leſſing mit jenem Bekenntniß zu Spinoza damals Ernſt war, damals und ſoweit ein ſo dialektiſcher Kopf wie Leſſing überhaupt Ernſt machen konnte.[3] Jedenfalls aber war die Thatſache, daß Leſſing, der Genius der Aufklärung, eine ſpekulative Bahn einſchlug, welcher der Menſchenverſtand durchaus nicht folgen konnte, ein Schlag für die Popularphiloſophie. Es war vollkommen richtig, was Jacobi wider Mendelsſohn ſagt: „Das Geſchrei dieſer Männer zum Lobe und zum Schutze der Vernunft mag zum Theil ganz unſchuldig ſein. Sie glauben in der That, daß ihre Meinung die Vernunft und die Vernunft ihre Meinung ſei. — Die Wahrheit dieſes ſchrecklichen Irrſals iſt, daß ſie eine Wahrheit, die ihnen ſubjektiv nur vorſchwebt, für eine objektiv erkannte halten und mit der

1) Kayſerling, Moſes Mendelsſohn S. 465 ff. Arenfeld, M. Mendelsſohn im Verh. z. Chriſtenthum 1867.

2) Schwarz a. a. O. S. 87 ff. Die Auskunft, welche hier getroffen wird, kommt im Weſentlichen auf die hinaus, welche Mendelsſohn ſchon in den Morgenſtunden gegeben hat, auf den geläuterten Pantheismus.

3) Zirngiebl, Jacobi's Leben, Dichten und Denken S. 53 ff.

Vernunft sogar verwechseln. Da erhebt sich dann mittelst einer solchen hypostasirten Wahrheit das angenommene eigene System über alle Gerechtigkeit, und der Eigendünkel spricht Orakel aus, die Alles meistern und von nichts gemeistert werden dürfen, die den Geist in Fesseln schlagen und das Gewissen irreleiten oder verführen.“[1] Lessing's Gespräch rief eine ganze Litteratur hervor.[2] Adler waren unter denen, die sich um dieß Aas sammelten. Und doch ist es der einfältige Wandsbecker Bote gewesen, der das treffendste Wort gesprochen hat. „Es ließe sich, wenn hier überhaupt etwas zu gewinnen und zu verlieren ist, noch fragen, ob Lessing durch diese Bekanntmachung verliere oder gewinne? Ich urtheile nach dem Eindruck, den ich davon habe, und .... vermisse in ihm Lessing und die trefflichen Blitze, die man von ihm gewohnt ist, keineswegs, daß er also von dieser Seite gewonnen hat; und von Seiten der Religion hatte er bei mir nichts mehr zu verlieren. Denn ob, mit Lessing in seiner Parabel zu reden, alles Licht durch die Seitenfenster einfalle, oder ob auch einiges von oben einfallen könne: die Frage theilt die Anhänger der Religion in zwei Klassen, die wesentlich verschieden sind. Alles Uebrige giebt nur Nüancen von mehr oder weniger; und die sogenannte Vernunftreligion, die den zerbrochenen Wasserkrug mit den Scherben selbst wieder flicken und herstellen will, ist etwa im decoro, aber im Resultate wenig von der verschieden, die gar nicht flickt, sondern die Scherben liegen läßt, wie sie liegen. ——— Ich habe Lessing auch gekannt. Ich will nicht sagen, daß er mein Freund gewesen sei, aber ich war der seine. Und ob ich gleich sein credo nicht annehmen kann, so halte ich doch seinen Kopf hoch. Hrn. Mendelssohn's Bekanntschaft ist mir nicht beschieden gewesen. Aber ich habe ihn als einen hellen, forschenden Mann mit vielen Anderen geachtet; und als Jude

1) Wider Mendelssohn's Beschuldigungen (1786). Werke IV. 2. Abth. S. 169 ff.

2) Eine sehr sorgfältige Charakteristik derselben giebt Mirbt in Kant und seine Nachfolger S. 287 ff.

habe ich, wie man ſagt, ein tendre für ihn, um ſeiner großen Väter und um meiner Religion willen. Der eine liegt zu Braunſchweig, der Andere zu Berlin: Molliter ossa cubent!"

Zwei Stimmen, die in dieſem Streite ſich vernehmen ließen, waren es, welchen die nächſte Zukunft angehörte: Jacobi und Kant.[1] So verſchieden beide Philoſophen waren, ſo waren ſie doch in ihrem Verhältniſſe zur Popularphiloſophie darin eins, daß ſie die Vorausſetzung derſelben, vermittelſt klarer Begriffe ſich der Wahrheit bemächtigen zu können, für nichtig erklärten. Beide lehrten Mißtrauen gegen die Aufſtellungen der theoretiſchen Vernunft. Beide ſuchten nach einem Feſten außerhalb derſelben. Dieß Feſte fand Kant in der Moral, Jacobi in einem unmittelbaren Organe für das Göttliche, dem Glauben. Jacobi war kein Philoſoph in des Wortes ſtrengem Sinne. Zu einem Syſteme hat er es nicht gebracht. Aber er war ein voller Menſch, der auch als voller Menſch philoſophirte: ein Gelegenheitsphiloſoph, wenn man will, aber von einer Unbefangenheit und Reinheit der Forſchung, von einer Weihe und Schönheit der Darſtellung, wie wenig Zunftphiloſophen gehabt haben. Er fühlte immer richtig die Einſeitigkeiten der Philoſopheme ſeiner Zeit heraus und ſagte ſie ihren Meiſtern mit rückhaltloſer Offenheit. Aber dieſe Syſteme aus ſich zu brechen vermochte er nicht. Er vertrat, gegenüber den mannigfaltigen Formen, welche jene Philoſophen dem religiöſen Geiſte nach Maßgabe ihrer Spekulation gaben, das Recht des unmittelbaren religiöſen Lebens, deſſen Wurzel ihm im Glauben lag. Einen Chriſten in des Wortes vollem Sinne wagte er ſich ſelbſt nicht zu nennen. Aber man darf ihn gewiß zu denen zählen, von welchen der Herr geſagt hat: Du biſt nicht fern vom Reiche Gottes. Kant's Weg haben wir ſchon ſkizzirt. Wenn man ihn mit ſeinen Landsleuten und Freunden Hamann und Herder vergleicht, möchte man ihn wohl eine ſpärliche Natur nennen. Von den äußeren und inneren Stürmen, welche

1) Vergleichung beider Philoſophen b. Zimmermann: Jacobi S. 81 ff.

Hamann durchschüttelt hatten, wußte der Königsberger Philosoph, welcher nur einige Meilen über die Vaterstadt hinausgekommen war und sein Gelehrtenleben mit der Zähheit eines Phlegmatikers und der Pedanterie eines alten Junggesellen gleichmäßig abspann, nur aus Büchern oder von seinen Freunden. Der Reichthum von Lebensgeistern, welche durch die Seele Herder's rauschten, war ihm nicht beschieden. Aber in dieser Einseitigkeit lag auch seine Kraft. Dem Manne der philosophischen Kritik eignete ein Leben der Stille und Beschränkung. Was dieser gleich den unterirdischen Geistern der Sage still wirkende Geist an's Licht gefördert hat, ist dauernder gewesen als Hamann's Orakel und Herder's Geistesgriffe. Von Jugend auf war Kant ein streng rechtlicher Sinn eigen. Was er einmal als richtig erkannt hatte, setzte er mit unerschütterlicher Festigkeit durch. Er konnte in einer Gesellschaft seinem Bedienten die Frage vorlegen, ob er seit dreißig Jahren ein einziges Mal nach fünf Uhr aufgestanden sei. Aus einem so geregelten Leben begreift man die Energie, mit welcher er den kategorischen Imperativ: Handle stets als Vernunftwesen, geltend machte. Mit Herder's Natur und mit Hamann's Lebensführungen würde Kant's praktische Philosophie doch wohl etwas anders ausgefallen sein. Man hat Kant den christlichsten Philosophen der neueren Zeit genannt. Ein Mann, welcher Kant sehr genau kannte, aber auch Jesum Christum, Borowski, hat anders geurtheilt.[1]

Dem epochemachenden Einflusse der Kant'schen Philosophie konnte sich die Theologie, wie sie damals stand, nicht entziehen.

---

1) Borowski, Darst. d. Lebens und Charakters J. Kant's (1804) S. 167. Auf die frühe Richtung Kant's auf das Sittliche ist das ernste Christenthum des Professor Schultz, eines von Friedrich II als Pietist verachteten (Büsching, Charakter Friedrich's II S. 61 ff.), in der That wahrhaft christlichen Mannes von wesentlichem Einfluß gewesen. „Sie — die Lehren von Schultz — gaben seiner Moral eine unerschütterliche Strenge, die er zuerst praktisch an sich selbst ausübte, bevor er sie als Lehrer systematisch entwickelte.“ (Schubert, Kant's Biographie S. 15).

Nahm auch Kant der Aufklärungstheologie ihr theoretisches Selbstzutrauen, so war er doch mit ihr in der Anerkennung des Primates der Vernunft und in den Resultaten des Vernunftglaubens einverstanden. Wie ihm Religion nur ein Accessit der Moral war, so war ihm in der christlichen Religion nur von Bedeutung, was unter den Gesichtspunkt der Moralreligion sich stellen ließ. Nicht einen mit dem positiven Christenthume brechenden Naturalismus wollte er, sondern einen an den Kirchenglauben sich anschließenden Vernunftglauben (Rationalismus). Dieser Anschluß hatte aber freilich, näher angesehen, den Charakter der Herablassung, der Accommodation. Nur vermittelst allegorischer Umdeutung in moralische Ideen erklärte er die Wesenslehren des Christenthums für haltbar. Ein nicht kleiner Kreis von Theologen (unter ihnen Stäudlin, Schmidt, Ammon) behandelte nach Kant'schen Grundsätzen die Hauptgebiete der Theologie.[1] Ihr Verfahren näher zu charakterisiren kann um so weniger unsere Aufgabe sein, als in der That das specifisch Kantische bald genug dem allgemein Rationalen wich.

6. Der Rationalismus.

Das Resultat dieser ganzen Bewegung der Theologie, welches das Zeitalter der Aufklärung überdauerte, ist der Rationalismus. Im Allgemeinen ist Rationalismus die Richtung,

1) Was Flügge (Versuch einer historisch-kritischen Darstellung des bisherigen Einflusses der Kantischen Philosophie auf alle Zweige der wissenschaftlichen und praktischen Theologie, 2 Bde. 1796. 98.) giebt, ist kaum als Materialiensammlung zu gebrauchen. Stäudlin behandelt in seiner Geschichte des Rationalismus und Supernaturalismus (S. 138 ff.) diesen Punkt etwas gründlicher als andere. Eine Zusammenstellung der dogmatischen Resultate der Kant'schen Richtung giebt Herrmann in s. Geschichte der protestant. Dogmatik (S. 115 ff.). Vortreffliche Blicke in's Ganze thut Rosenkranz in s. Geschichte der Kant'schen Philos. (S. 250 ff. bes. S. 323 ff.).

welche in Sachen des Glaubens die Vernunft zum Maßstabe der Wahrheit macht. In dieser allgemeinen Bedeutung zeigt sich der Rationalismus in der Geschichte aller positiven Religionen und in den verschiedensten Gestalten. Alle griechischen Philosophen sind Rationalisten gewesen. In der Kirche ist er längst vor der Aufklärungstheologie des 18. Jahrhunderts dagewesen (man denke nur in der alten Kirche an die Monarchianer, Gnostiker u. s. w., im Mittelalter an Skotus, in der Reformationszeit an die Socine u. s. w.) und besteht auch nach Auflösung derselben noch fort, nur unter anderen Namen und in anderer Gestalt. Dieser weite Sinn des Wortes Rationalismus hat viel Irrsal veranlaßt.[1] Der herrschende Sprachgebrauch nennt Rationalismus die theologische Richtung, welche das religiöse Bewußtsein des Zeitalters der Aufklärung zum Richtmaß der christlichen Wahrheit machte. Wollen wir concreter reden, so verstehen wir unter Rationalismus die Richtung, welche auf dem Gebiete der Dogmatik besonders Wegscheider, auf dem Gebiete der Exegese besonders Paulus, auf dem Gebiete der Praxis besonders Röhr vertreten haben. Vom Deismus oder Naturalismus unterscheidet sich der Rationalismus wesentlich dadurch, daß er seinen Vernunftglauben dem Kirchenglauben anschließt, in der Meinung das Wesen desselben erfaßt zu haben. Sein Verhältniß zur Kirchenlehre bestimmt sich einfach dahin: Wenn das Bekenntniß die Schrift, als das Wort Gottes, zur Norm aller Wahrheit macht, so der Rationalismus die Vernunft (Formalprincip); wenn das Bekenntniß die Rechtfertigung aus dem Glauben an Jesum Christum zur Grundlehre (Materialprincip) macht, so der Rationalismus die Tugend. Betrachten wir das Formalprincip, nach welchem sich der Rationalismus nennt, etwas

1) Ein — allerdings nicht der einzige — Fundamentalfehler der meist in Ficker's Uebersetzung unter uns bekannten Kritischen Geschichte des Rationalismus von Amand Saintes (Lpz. 1845) ist — wie auch der Uebersetzer bemerkt hat — die Schwankung in der Wesensbestimmung des Rationalismus.

näher. Die Vernunft ist es, welche in Sachen des Glaubens entscheidet, was wahr, was falsch ist. Wer nun überblickt, welch höchst verschiedenartige Resultate die Vernunft in der Entwickelung der Menschheit über Gott und göttliche Dinge gebracht hat; wer nur den Unterschied der philosophischen Gotteslehren seit Cartesius betrachtet; wer bedenkt, daß derselben Richtung Mendelssohn, der die Möglichkeit annahm durch klare Begriffe die Wahrheit finden zu können, und Kant, der das reinste Gegentheil sagte, gleich große Auctoritäten waren, der wird vor Allem von dem Rationalismus Antwort haben wollen auf die Frage: Welche Vernunft? Was hat die Vernunft für ein Princip, was für Gesetze, was für Resultate in Sachen des Glaubens? Auf all diese Fragen aber findet sich tiefes Stillschweigen in den dogmatischen Hauptwerken des Rationalismus. Und dieß auf den ersten Blick unbegreifliche Stillschweigen ist bei näherer Betrachtung nur zu begreiflich. Was der Rationalismus Vernunft nennt, ist nichts weiter als das Princip der Aufklärung: Klarheit ist der Maßstab der Wahrheit. Klar aber war dem Rationalismus die Summe von Ueberzeugungen, welche das Zeitalter der Aufklärung hegte. Was dieses in Sachen des Glaubens urtheilte, haben wir gesehen. Das Eine, was fest steht und noth ist, ist die Tugend.[1] Auf Grund derselben wird Gott und Unsterblichkeit — ob bewiesen, ob gefordert, konnte gleich sein — angenommen. Diese Summe von Sätzen, welche in England, Frankreich und Deutschland für die Natur- und Urreligion erklärt ward, setzte der Rationalismus als gewisse Wahrheit voraus, ohne sich mit dem Nachweis zu befassen, wie sie mit dem Wesen der Vernunft zusammenhänge. Man begreift, wie der Rationalismus die herrschende Richtung seiner

1) Die Richtigkeit dieses Satzes bedarf bei dem früheren Rationalismus keines Beleges. Daß aber auch in seiner späteren Entwickelung dem Rationalismus die Moral Grund und Norm aller Religion war, hat Röhr in seiner Abhandlung: Die Dogmatik vor dem Richterstuhle der Moral (Kl. theol. Schrr. 1841 bes. S. 7 ff.) sehr bestimmt ausgesprochen.

Zeit sein konnte. Wer die Vernunft einer Zeit zur höchsten Norm der Wahrheit macht, den trägt natürlich die Zeit. Ihr Vernunftprincip setzten nun die Rationalisten mit dem Schriftprincip in Einklang, indem sie eben behaupteten, daß der Kern der Schrift der Vernunftglaube sei. Nach der Kirchenlehre ist die Schrift Gottes Wort, sofern der heilige Geist den heiligen Schriftstellern die Schrift eingegeben hat. Den Begriff eines unmittelbaren Einwirkens Gottes überhaupt, einer übernatürlichen Mittheilung von göttlicher Wahrheit insbesondere, verwarf der Rationalismus.[1] Was die Kirchenlehre heiligen Geist nennt, ist nichts weiter als religiöse Begeisterung, welche ein durchaus naturgemäßes Erzeugniß unsers Geistes ist. Nur in diesem Sinne kann man von einer Inspiration der heiligen Schriftsteller sprechen. Die Schriften Alten und Neuen Testaments sind rein menschliche Produkte, welche anzusehen und zu erklären sind wie jede andere Litteratur. Wie der Rationalismus dieser Ansicht gemäß die Schrift auslegte, wird das Bild eines Mannes, welcher die rationalistische Schriftbetrachtung mit besonderer Konsequenz durchgeführt hat, des Dr. Paulus, uns am deutlichsten sagen.[2]

Aus dem Hause seines Vaters, eines Geistlichen in Würtemberg, welcher anfangs einer matten Rechtgläubigkeit, später einer überspannten Mystik huldigte, brachte Paulus mit einer guten philologischen Grundlage Gewandtheit in der Beurtheilung menschlicher Verhältnisse, Mißtrauen gegen alles Wunderbare auf die Schule. Letzteres war freilich erklärlich. Sein Vater, der sich von dem Leichnam seiner Gattin nicht hatte trennen können, sah — so versicherte er — die Verstorbene sich aufrichten. Seit diesem Moment ergab er sich dem Glauben an den Umgang mit der Geisterwelt in einem Grade, der

1) In Röhr's Briefen über Rationalismus wird diese Ueberzeugung als der Fundamentalsatz des Rationalismus hingestellt (S. 45 ff.).

2) Wir halten uns an Reichlin-Meldegg's Biographie: H. E. G. Paulus und seine Zeit (Stuttg. 1853. 2 Bde.), eine fleißige, bis zur Pedanterie genaue, aber ungeschickt geschriebene Materialiensammlung.

ihn bald untüchtig zum Amte machte. Daß hier Selbsttäuschung, ja Betrug waltete, das zu sehen war der Knabe klug genug. Suchte er doch selbst seinen Vater mit erdichteten Visionen zu erfreuen. Auf der Klosterschule und der Universität Tübingen trat ihm der Kirchenglaube allenthalben in kraftloser Gestalt, in kräftiger aber die Theologie und Philosophie der Aufklärung entgegen. Während an dem Phantasielosen alle Lockungen der Romantik einflußlos vorübergingen, fesselte ihn die Wolff'sche Philosophie, Mathematik und psychologische Historiographie. „So gering sonst sein Glaube, wenn man ihn nach dem herrschenden Katechismus mißt, im elterlichen Hause und später auch in der Klosterschule gewesen war, so war er doch nie mit bloßem Zweifel zufrieden, sondern dachte immer nach, sich die wahre Ueberzeugung von dem, was in der Religion glaublich und haltbar war, zu gewinnen, das Urchristliche und Urkirchliche in Allem von den späteren Zuthaten symbolischer Auffassungsweise zu sondern. — — Nur was er mit seiner Vernunft begreifen und beweisen konnte, war ihm ein der Festhaltung würdiger Glaube, und immer mehr überzeugte er sich davon, daß in der Theologie die Moral die Hauptsache und die Dogmatik der Moral, nicht diese jener wegen vorhanden sei. Ein Dogma schien ihm nur nach dem Maßstabe einen Werth zu haben, als es dazu diente, die Menschen verständiger und ebendarum besser zu machen. Wenn es dazu dienlich war, durch Unbegreiflichkeit und Widerspruch in sich selbst den Menschenverstand zu verdummen, so existirte es für ihn nicht, weil er nur das anzunehmen im Stande war, was er aus Gründen einsehen lernte."[1] Nach diesen Grundsätzen ward ihm auf der Universität bald klar, daß die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben auf unrichtiger Auslegung paulinischer Stellen beruhe. Gerechtigkeit ist Geistesrechtschaffenheit und Glaube Ueberzeugungstreue. Was er unmittelbar nach der Universitätszeit trieb, Studiren, Lehren, Predigen, Reisen,

1) A. a. O. I. S. 45 f.

geschah im Dienste der Aufklärung. Selbst bei seiner Verlobung ging er rational zu Werke. Der strenge Vater verweigerte die Einwilligung zur Verlobung mit einer nahen Verwandten und führte diese Weigerung bis zu seinem Tode eisern durch. Der Sohn widersprach aber aus Gründen. Man kann nichts Rationelleres lesen als das belehrende Schreiben des Verlobten an die Geschwister.[1] Im Jahre 1789 folgte Paulus einem Rufe nach Jena als Professor der orientalischen Sprachen. Als solcher schenkte er besonders dem Alten Testamente seine Aufmerksamkeit. Die Stellung, welche er zu diesem einnahm, auch auf das Neue Testament anzuwenden, war Paulus durch die Professur der Theologie, welche er 1793 antrat, aufgefordert. Den Eid, welchen er bei seinem Amtsantritte auf die symbolischen Bücher zu leisten hatte, rechtfertigte er durch eine Entwickelung des Begriffs der Orthodoxie, nach welcher darunter „das rechtschaffene Verhalten bei der Untersuchung der Wahrheit" zu verstehen ist. Was konnte einer solchen Exegese widerstehen? Nicht die Weissagungen des Alten, nicht die Wunder des Neuen Testaments. Weissagen, entwickelte Paulus in s. Philosophischen Clavis zu Jesaia (1793), ist so viel als etwas Weises sagen. Der Prophet sprach aus dem Feuer seiner Ueberzeugung heraus, was er zum Besten seines Volkes des Herussagens werth achtete. Vieles, was man für Vorhersagung der Zukunft hält, ist das reinste Gegentheil, nämlich Schilderung der Vergangenheit. Die neutestamentlichen Wunder, so bewies Paulus in seinem berühmten Philologisch-kritischen Commentar über das N. T. (1800), verschwinden vor einer wahrhaft kritischen, grammatischen und besonders psychologischen Erklärung. Ein heiliger Wahn war die Schwangerschaft Maria's vom heiligen Geiste, und die Engel bei der Geburt Christi mögen nächtlich phosphorescirende Erscheinungen gewesen sein, wie sie in Weideländern nicht selten sind. Die Heilungswunder erklären sich

1) A. a. O. S. 153.

aus einer durchgehenden historischen Ellipse: der Uebergehung der natürlichen Heilmittel, die Teufelaustreibungen aus der Macht eines Weisen über Irr- und Wahnsinnige, und die Todtenerweckungen fanden nur bei Scheintodten statt. Das Wunder auf der Hochzeit zu Kana war ein Hochzeitscherz; das Wandeln auf dem Meere löst sich aus einem einzigen Worte (ἐπί), welches hier nicht auf, sondern an (dem Meere) heißt; die Verklärung Christi begreift sich aus der verworrenen Erinnerung Schlafender, die Jesum mit zwei Unbekannten in einer schönen Bergbeleuchtung stehen sahen. — Nicht so verkommen war die Zeit, daß sich nicht Widerspruch erhob. Ein scharfes ernstes Wort richtete Lavater an Paulus. Wer kann jetzt Lavater's Schreiben lesen über das Wandeln auf dem Meere,[1] geschrieben mit der Indignation eines evangelischen Herzens, mit vernichtender Klarheit und doch wahrer Demuth und liebenswürdiger Herzlichkeit — ohne ihm in jeder Weise recht zu geben? Damals war Paulus der Mann der Vernunft und Lavater der Schwärmer. Nicht ohne Widerspruch der kirchlichen Behörden in Thüringen ging Paulus' Lehrwirksamkeit hin. Aber der freisinnige Karl August und der weite Herder nahmen ihn in Schutz. In Würzburg, Bamberg, Anspach, wohin sich Paulus von Jena wandte, ging er ganz in praktische Wirksamkeit auf: es galt die Durchführung der Aufklärung in der Schule. Der Wunsch indeß zur Theorie zurückzukehren zog ihn nach Heidelberg (1811). Die Zeit ward eine andere, Paulus aber blieb der Ueberzeugung, mit welcher er im Wesentlichen schon auf der Universität im Reinen war, treu. Das war eben seine Religion: Ueberzeugungstreue. In Heidelberg führte er den unermüdlichen Lichtkampf gegen Alles, was er für Finsterniß hielt; bald gegen den politischen Absolutismus (der König von Würtemberg verbot ihm sein Land, das Vaterland), bald gegen Justizunwesen, bald gegen Knechtung der Kirche, bald gegen überschwängliche Philosophie, bald gegen

1) A. a. O. S. 266.

Jesuitismus, bald gegen protestantische Mystik und Orthodoxie. Was etwa Krug im Norden, war er im deutschen Süden: der Mann, welcher zu jedem bedeutenden Ereigniß sein Votum gab, es mochte nun in den Heidelberger Jahrbüchern oder im Sophronizon oder als Broschüre auftreten. Sein unverwüstlicher Liberalismus nahm selbst das junge Deutschland und Strauß unter seine Fittige. Den Deutschkatholiken hat er ein Vermächtniß zugedacht. Es war dem achtzigjährigen Lichtfreunde unmöglich, das Geheimniß der Schelling'schen Offenbarungsphilosophie zu ertragen. Er veröffentlichte die Vorlesungen des geheimnißvollen Philosophen, dem nichts empfindlicher war als Ideenraub. Auf dem Aufklärungsgaul von 1790 erschien der Greis, welcher immer für Fortschritt eiferte, zuletzt wie ein steinerner Gast aus dem 18. Jahrhundert. Er erreichte das 90. Jahr. Am 31. Juli 1851 diktirte er noch: „Lebensthätiger, praktischer Glaube an die wenigen Dogmen, welche der Pflichtenlehre förderlich sind, ist dazu nothwendig, daß man nur aus Selbstüberzeugung für das Recht leben zu wollen immerhin zum Voraus entschlossen sei, so daß weder List noch Gewalt diese in der Tiefe des Gemüths hervorgebrachte Stimmung zu stören vermögen." Und an seinem letzten Tage (10. August 1851) sagte er: Ich stehe rechtschaffen vor Gott durch das Wollen des Rechten.[1]

Paulus lebte der Ueberzeugung, daß sein Denkglaube das Urchristenthum gewesen sei. Daß dieser nun die bewegende Macht der Kirchengeschichte sei, konnten sich die Kirchenhistoriker dieser Richtung nicht wohl sagen. Wohin man sich auch wandte, des Irrationalen war zu viel. Hatte man auch gegen die Ausbreitung des Christenthums nichts einzuwenden, so doch gegen den Geist, der die Missionare trug. Unheimlich war es diesen Historikern in den Zeiten der Märtyrer; die paucitas martyrum war ein Trost, aber ein leidiger. Was für ein Sinn ließ sich den Jahrhunderten der Kämpfe über Drei-

1) A. a. O. II. S. 451 ff.

einigkeit und Gottmenschheit Christi abgewinnen, wenn man die Dreieinigkeit für ein Unding und Christum für einen Menschen hielt? Und begrüßte man nach der tausendjährigen Nacht des Mittelalters die Morgenröthe der Reformation, so konnte man doch die trüben Wolken nicht übersehen, mit welchen die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben, die augustinische Anschauung von Sünde und Gnade, die Abendmahlsstreitigkeiten die aufgehende Sonne verdeckten. War doch selbst die Sonne der Aufklärung des 18. Jahrhunderts nicht ohne Flecken. Was man auch von Spuren der Vorsehung im Einzelnen der Kirchengeschichte nachweisen mochte: die Kluft zwischen dem rationalen Urchristenthume und der Aufklärung des 18. Jahrhunderts war zu groß, um sie pragmatisch auszufüllen. Und mit seinem Pragmatismus vermochte der Rationalismus viel. Der Schriftauslegung, welche die Wunder in natürliche Ereignisse auflöste, entsprach die pragmatische Kunst der Aufklärung, welche die großen Thaten der Vergangenheit aus den Erfahrungsgemeinplätzen des gewöhnlichen Lebens so geschickt abzuleiten verstand, daß der Betrachter mit dem Gefühl: Tout comme chez nous, von dannen gehen konnte. Wer denkt nicht an Planck. Zu gründlich hat dieser Theologe die Quellen durchforscht, zu scharfsinnig combinirt, als daß nicht noch immer von ihm zu lernen wäre. Und doch muß man es eine Strafarbeit nennen, durch dieses Gewirr von Einlegungen, Vermuthungen, Combinationen ohne ebenbürtigen Geist, ohne wahres Urtheil, sich hindurchzuwinden. Glücklicher in der Form, geistvoller in der Auffassung war Spittler. Man versteht aber, was dieser Historiker über die Haupterscheinungen der Kirchengeschichte geurtheilt haben kann, wenn man den Anfang liest: „Die Welt hat noch nie eine solche Revolution erfahren, die in ihren ersten Veranlassungen so unscheinbar und in ihren letzten, ausgebreiteten Folgen so höchst merkwürdig war als diejenige ist, welche ein vor achtzehnhundert Jahren lebender Jude, Namens Jesus, in wenigen Jahren seines Lebens machte.“ Der bedeutendste Vertreter der Historiographie

des Rationalismus ist Henke. Er überragt Planck an Gewandtheit der Darstellung, an Feinheit des Pragmatismus, an Schärfe des Wissens und Wollens. So absprechend er über die bedeutendsten Erscheinungen der kirchlichen Vergangenheit geurtheilt hat, so hat man doch bei ihm das Gefühl, daß ihm sein Vernunftglaube ein heiliger Ernst war. Ein Anhauch von Charakter weht uns aus seiner Kirchengeschichte an. Und diesen bewies er auch im Leben. Er blieb ein deutscher Mann zur Zeit des Königthums Jerome's, und als die Universität Helmstädt zusammenbrach, brach auch sein Herz.[1]

Die rationalistische Dogmatik liegt uns in umfangreichen Werken vor (Eckermann, Bretschneider, Wegscheider). Und doch ist die Summe des Positiven, welches der Rationalismus aufstellt, so klein. Und dieß Wenige hat er, wie schon bemerkt, nicht systematisch entwickelt. Aber er hatte sich ja auseinanderzusetzen mit dem Kirchenglauben, an welchen er sich lehnt, wie etwa die Söhne der Wüste ihre Hütten an die Trümmer untergegangener Tempel lehnen. Was die griechische, römische und die beiden protestantischen Kirchen festhalten als Vermächtniß der altkatholischen Kirche: den Glauben an den Vater, welcher sich im Gottmenschen offenbart hat, zu erlösen die, welche kraft des heiligen Geistes an ihn glauben; das reducirt der Rationalismus auf den Glauben an einen Gott, welchen der weise und tugendhafte Mensch Jesus Christus gelehrt hat, damit wir in seinem Reiche, dem Reiche des Geistes der Wahrheit und Tugend, seiner Lehre glaubend und seinem Wandel folgend, unser Ziel erreichen. Eine vom Vater sich unterscheidende Persönlichkeit des Sohnes und des Geistes verwirft er, und was, wie etwa in Röhr's Grund- und Glaubenssätzen,[2] dahin zu lauten scheint, erklärt sich lediglich aus dem Streben, dem kirchlichen Sprachgebrauche sich anzube-

1) Vollmann und Wolff, Heinrich Philipp Conrad Henke. 1816.

2) S. 63: „Christus-erwarb sich — — gerechten Anspruch auf die erhabenste Würde unter allen vernünftigen Wesen und auf den Namen a) des eingebornen Sohnes Gottes, b) des Heilandes der Welt, c) des Mittlers

quemen. Was der Rationalismus von Christus lehrt, erreicht nicht einmal den ebionitischen Standpunkt, weil — von den Ebioniten, welche Empfängniß vom heiligen Geiste lehrten, nicht zu reden — der Rationalist ein Wirken des heiligen Geistes im Sinne des alten Bundes nicht kennt. Viel weiter sind die Socinianer gegangen, welche Empfangensein vom heiligen Geiste, Sündlosigkeit, Wunderkraft, Erhebung zum Himmel u. s. w. anerkannten. Wie die Socinianer erklären die Rationalisten für das Wesen der Sendung Jesu Lehre und Beispiel. Christi Tod ist rein historisch zu erklären aus dem Gegensatze, welchen sein menschenbeglückendes Wirken in den jüdischen Oberen fand. Man mag, meint Wegscheider,[1] um der Schwachen willen den Tod Christi als ein Symbol darstellen, daß die Opfer aufgehoben sind und Gott mit dem Menschen versöhnt; oder als ein Symbol der Stiftung des neuen Bundes; oder als Symbol der Liebe Gottes und der Liebe Jesu zu uns. „Nur", fügt er hinzu, „mögen sich die christlichen Lehrer wohl in Acht nehmen, daß sie dem Gewissen schlechter Menschen dadurch ein Pflaster auflegen, daß sie zu sehr die Sühnkraft des Blutes Christi hervorheben, durch welches Gott wie ein blutdürstiger Moloch sei versöhnt worden. Darauf mögen sie vielmehr sehen, daß sie jeden Sünder zur Besserung des Lebens und zur möglichen Wiedererstattung des verursachten Schadens ermahnen." Faßt der ältere Rationalismus den übernatürlichen Gehalt des Lebens Jesu, namentlich die Wunder, welche er that und welche er erfuhr, als natürliche Begebenheiten, so schrieb der spätere Rationalismus, dem die Unnatur dieser natürlichen Erklärungen doch fühlbar geworden war — hatte doch selbst Hermann über die exegetischen Wunder der Wundererklärer gespottet — über dieß ganze Gebiet ein Non liquet. Die Evangelisten, sagte man, seien zwar im hohen Grade wahrheitsliebende Männer ge-

zwischen Gott und Menschen, d) des Erlösers, e) des Herrn der Christenheit, f) des Königs oder Beherrschers des von ihm gestifteten Gottesreiches."

1) Inst. § 142. p. 509 (7. A.).

wesen, aber zu ungebildet, um ein wahrhaft wissenschaftliches Urtheil über das, was eigentlich vorlag, fällen zu können. Man lasse das auf sich beruhen: es ist doch Nebensache. Was nun insonderheit die Auferstehung Jesu anbetrifft, so half sich der ältere Rationalismus (Paulus) mit Annahme des Scheintodes: eine Auskunft, welche die späteren Rationalisten nicht ohne eine gewisse Zaghaftigkeit und Vorsicht hinstellen. „Man hat", sagt Bretschneider,[1] „die Vorstellung von einem Scheintode nicht für etwas Gefährliches zu halten, indem doch selbst in diesem Falle die Wiederbelebung Jesu ein unverkennbares Werk der Vorsehung, der Eintritt eines solchen unerhörten Falles, und gerade bei Jesu, als eine Veranstaltung Gottes angesehen werden müßte, die deutlich ausspräche, daß Jesus der Christus sei." Daß der Apostel Paulus Werth auf diese Thatsache gelegt hat, will Wegscheider nicht bestreiten: gewiß ist aber doch auch, daß Christus nicht seine Lehre auf dieß Fundament gegründet hat und daß die Wahrheit des Christenthums auf dessen vernunftgemäßem Inhalte ruht. Man halte nur fest, daß Christus in's Leben zurückkehrte und daß dieß ein ausgezeichneter Beweis der göttlichen Vorsehung war.[2] Muthiger erinnert man bei der Himmelfahrt an die Sagen von Herkules und Romulus. Was die Kirchenlehre die dritte Person der Gottheit nennt, ist nichts weiter als eine Personification der Wirksamkeit Gottes. — Wie nun der Rationalismus den ökumenischen Glauben an einen dreieinigen Gott aufgab, so mußte er auch der protestantischen Grundlehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben einen ganz anderen Sinn unterlegen. Nicht durch äußere Werke, nicht durch ein ihm zugerechnetes Verdienst, sondern allein durch den Glauben d. h. eine auf Christi Beispiel und Lehre, auf Gottes Heiligkeit und Güte gerichtete Gesinnung erlangt der Mensch Gottes Wohlwollen. Der Mensch *kann* die Tugend üben, weil er

1) Handbuch der Dogmatik II. S. 231.
2) Inst. p. 474.

ſoll. Ein trüber Wahn iſt die Lehre von der Erbſünde. Sind auch alle Menſchen mehr oder weniger Sünder, ſo hat das lediglich in ihrem Willen ſeinen Grund und läßt ſich aus der Macht der Sinnlichkeit, der epidemiſchen Gewalt des Beiſpiels u. ſ. w. erklären. Nur Pietiſten und Myſtiker können von einer unmittelbaren Wirkſamkeit Gottes in dem Gemüthe reden. Wort und Sakrament wirken durchaus natürlich. In der Lehre von den Sakramenten hielten es natürlich die Rationaliſten mit Zwingli. Ein Weiheritus iſt die Taufe, ein Gedächtnißmahl des Todes Chriſti das Abendmahl. Die Lehre von den letzten Dingen reducirten ſie auf den Glauben an ein vergeltendes Jenſeits. Unſterblichkeit der Seele, ſo ſahen wir ſchon, war ein Lieblingsdogma der Aufklärung. Groß iſt die Litteratur, welche aus der Einfachheit der Seele, aus der Entwickelungsfähigkeit des Geiſtes, aus dem Anſpruch des Tugendhaften auf Lohn, aus der Sehnſucht nach Wiedervereinigung mit unſeren Lieben dieſen Glauben zu begründen ſucht. Kant, ſo haben wir ebenfalls geſehen, drückte dieſe Argumente zu einer bloßen Forderung herab. Man begreift daher, daß bei Philoſophen, die in ſeine Fußtapfen traten, der Glaube an Unſterblichkeit zu keiner rechten Freudigkeit kam. Wötzel, ein Philoſoph und Phyſiolog, der in Leipzig privatiſirte, bekannte als Menſch und Chriſt ſeinen Glauben an Unſterblichkeit, als Philoſoph aber ſeinen Zweifel. Da bot ſich ihm der Gedanke, von ſeiner dem Tode nahen Gattin ſich das Verſprechen geben zu laſſen, ihm wo es irgend möglich nach ihrem Tode zu erſcheinen, damit ihm ſinnenfällige Gewißheit werde. In der That erklärt Wötzel in ſeiner Schrift: Meiner Gattin wirkliche Erſcheinung nach ihrem Tode (1804. 4. A. 1805), daß ihm dieſelbe nach mehreren bedeutungsvollen Vorzeichen zweimal erſchienen ſei: einmal nach Mitternacht, das andere Mal nach Mittag, und zwar mit den Worten: Ich bin unſterblich. — Dieſe Schrift rief eine ganze Litteratur hervor. Wötzel antwortete noch in zwei Schriften. Er erſcheint in dieſen Schriften zwar nicht als ein großer Denker,

aber, worauf hier doch Alles ankam, als ein durchaus wahrheitsliebender, sachkundiger, an Leib und Seele gesunder Mann, der in der Prüfung des ihm Widerfahrenen in einer fast verletzenden Weise das Persönliche dem Wissenschaftlichen nachstellt. Er und sein Freund Klepe, ein Advocat, der an der Entwickelung dieser wunderbaren Geschichte den größten Antheil genommen hatte, erklärten sich bereit vor jedem Gerichte den Eid zu leisten. Es kann einem Zweifel nicht unterliegen, daß Wötzel die Wahrheit sagen wollte und konnte. Nichts aber war dem Aufklärungszeitalter gewisser, als daß diese Geschichte eine Unmöglichkeit sei. Und doch war nicht abzusehen, was die Vernunft, wenn sie einmal Unsterblichkeit der Seele lehrte und zwar mit solchem Nachdruck wie im Zeitalter der Aufklärung, gegen Wötzel's Annahme, daß die Seele nach dem Tode mit einer höheren Leiblichkeit umgeben sei, einwenden konnte. Lebt die Seele nach dem Tode fort, so ist der Fall, daß sie ohne alle Leiblichkeit ist, ebenso schwierig als der, daß sie mit einer solchen umhüllt sei: jeder der beiden Fälle ist gleich möglich. Aber die Aufklärung brauchte auf diesen Fall nur die Experimente anzuwenden, die sie gegen Christi Wunder schon gebraucht hatte. Der Verfasser der Ersten Geistererscheinung des 19. Jahrhunderts (1805) raisonnirte genau wie Semler. Und des Dr. Paulus wundererklärende Kunst wandte Superintendent Hellmuth an, der sich mit Naturgeschichte viel beschäftigt hatte. Das geisterhafte Wehen kommt von einem Nachtfalter aus dem Geschlechte der Feuerlecker (pyralides), das Geräusch am Fenster von einer Nachtschwalbe (caprimulgus Europaeus), die Erscheinung bei Nacht von einem Hohlspiegel und bei Tage von einem Traume. Mit anerkennenswerther Artigkeit und Geduld entwickelte Wötzel in einem Sendschreiben, wie unnatürlich ja unmöglich diese natürlichen Erklärungen seien. Der alternde Wieland fand sich durch die Aufmerksamkeit, die Wötzel's dem Herzog von Weimar gewidmete Schrift am dortigen Hofe gefunden hatte, veranlaßt, sie in drei Dialogen, Euthanasia überschrieben (1805),

einer Kritik zu unterwerfen. Mit bereits schon ausgehendem Witze suchte er durch leere Hypothesen, viel unwahrscheinlicher als die Sache selbst, kleinliches Fahnden auf Widersprüche, Schwächen und stilistische Unebenheiten, vor Allem aber durch spöttisches Raisonnement das von Wötzel Bezeugte umzustoßen, und zwar zu Gunsten einer der weltmännischen Lebensweisheit Wieland's ganz entsprechenden Ansicht vom Tode, nach welcher er der heitere Abschluß alles bewußten Geisteslebens ist. Die so sterben, kommen freilich nicht wieder. Einen viel würdigeren Eindruck machen die Anforderungen, welche der Kammerherr von Kamptz vom Standpunkte eines Juristen und Naturforschers an Wötzel stellte. Und man muß bekennen, daß Wötzel in seiner Antwort diesen Anforderungen so nahe kam als irgend zu erwarten. Dem philosophischen Hochmuthe aber und der litterarischen Gemeinheit hätte Wötzel mehr Ruhe und Würde entgegensetzen sollen. Diese Geschichte war ein neuer Beweis für die Wahrheit des evangelischen Wortes, daß wenn auch Einer von den Todten auferstehen würde, ihm die nicht glauben würden, die Mosen und den Propheten nicht glauben.

Werfen wir endlich noch einen Blick auf die kirchliche Praxis des Rationalismus. Die Schrift, die kirchliche Vergangenheit, die Kirchenlehre waren Thatsachen, welche gegen das Verfahren des Rationalismus nicht protestiren konnten. Protestfähig aber war das Glaubensbewußtsein der Gemeinde, welches noch Formen, Rechte, Traditionen hatte, die es stützten und schützten. Diesem Bewußtsein kamen nun auf der einen Seite die Rationalisten entgegen in dem Grundsatze der Akkommodation. Ein wahrhaft seltsamer Zirkel. Aus ihrer Praxis heraus hatten die Rationalisten das Motiv der Akkommodation in die evangelische Geschichte getragen, um mit demselben zu entfernen, was irgend mit dem Bilde Christi und der Apostel als Vorgänger des Rationalismus nicht stimmte. Und nun kehrte dieser Begriff aus der Theorie in die Praxis zurück, um das Verfahren des Rationalismus zu decken. Hatte Christus das böse Princip in Anbequemung an

den Volkssprachgebrauch Teufel genannt, warum sollte ein Rationalist, der den Teufel für eine bloße Personifikation des Volksglaubens hielt, nicht auch von einem Teufel sprechen? Auf der anderen Seite aber kam das Bewußtsein der Gemeinden, welches im Zeitalter der Aufklärung gewaltig durchlöchert worden, dem Rationalismus dermaßen entgegen, daß er die Zeit, wo der Schleier der Akkommodation fallen würde, nicht fern sehen konnte. In der Predigt war der Rationalismus an biblische Texte gebunden. Wo es sich nun nicht thun ließ, bequemere Abschnitte auszuwählen als die hergebrachten Perikopen waren — etwa aus Sirach — da war der Kunst der Uebergänge, Anwendungen u. s. w. ein weites Feld geöffnet. Wer Zeuge von der Praxis mancher Rationalisten gewesen ist, wird es nicht unglaublich finden, daß in dem Weihnachtsevangelium die Krippe Veranlassung zu ökonomischen Ausführungen, im Osterevangelium der frühe Aufbruch der Frauen zum Grabe eine erwünschte Anknüpfung für Ermahnungen zum Frühaufstehen u. s. w. bot. Was der Rationalist vom Glauben strich, legte er der Moral zu. Darin suchten die Zollikofer, Spalding, Teller, Henke u. s. w. ihre Stärke. Was die Form der rationalistischen Predigt anbetrifft, so hatte sie principgemäß einen doktrinären, abhandelnden Charakter. Der Mann der Vernunft wirkte eben mit Vernunftgründen. In der ersten Zeit mochte diese Art zu predigen sich des Beifalls der Gemeinden erfreuen. Zum Reize des Praktischen und des Klaren kam der des Neuen, des Gegensatzes zum Bestehenden. Als aber der Rationalismus als Sieger dastand, da leerten sich die Kirchen in dem Maße als sich die Schauspielhäuser füllten. Die gemeine Rede, man könne, was man dort höre, sich selbst sagen, war nicht ohne Grund. Die Gabe durch Kunst und Geist der Beredtsamkeit zu fesseln war nicht Jedem verliehen. Wer sie hatte, konnte von den alten Rednern zu lernen hoffen. In Sachsen, dem Sitze klassischer Studien, hatte das Studium des Demosthenes und Cicero behufs der Kanzelberedtsamkeit

das Vorbild Reinhard's für sich und die Theorie Schott's. Und nicht bloß von der Rhetorik der Alten, auch von der Poesie der Gegenwart glaubte die rationalistische Predigt lernen zu können. Wie viel Morgenröthen, Sternenschimmer, Vollmonde, Blüthenmeere, Liebes- und Freundschaftsgrüße, Nacht- und Grabesgedanken u. s. w. mögen damals über die Kanzel gegangen sein. Man predigte, mit Kant zu reden, in tollgewordener Prosa. Und von da war es nicht mehr weit zu der Meinung:

Ich hab' es öfters rühmen hören,
Ein Komödiant könnt' einen Pfarrer lehren.

Von der Predigt des Apostels, welcher die Thorheit des Kreuzes nicht in den beredten Worten menschlicher Weisheit verkündete, war die Predigt dieser Zeit das reine Gegentheil, so daß in der Sprache der Bildung bald aus dem Prediger ein Kanzelredner, aus der Gemeinde ein Publikum ward, welches seinen Beifall gab oder nahm, je nachdem Jenes Vortrag gefallen hatte oder nicht. Noch zeugten die Gesangbuchslieder für den alten Glauben. Die Praxis des Rationalismus war, in neuen Gesangbüchern die alten Lieder entweder wegzulassen oder im Sinne der Aufklärung umzugestalten und neue Lieder von zeitgemäßem Inhalt einzubürgern. Man las etwa in dem allbekannten Dankliede statt: Ihm dem dreieinigen Gott: dem dreimal großen Gott, änderte das: Es schläft die ganze Welt, in: Es schläft die halbe Welt, aus geographischer Gewissenhaftigkeit. Noch zeugten die liturgischen Formen für den alten Glauben. Welches Verfahren der Rationalismus hier einschlug, hat uns ein Hauptpraktiker dieser Richtung, Dinter, in seinem Leben veranschaulicht.[1] Es galt, den Exorcismus, überhaupt das alte Taufformular, die Privatbeichte, die Litanei, die hergebrachten Responsorien u. s. w. zu beseitigen. Aber die Gemeinden hingen noch daran. Da beschwichtigt denn einen Bauer, welcher durchaus den Exorcismus in der Taufe

1) Dinter's Leben S. 116.

haben will, die Bemerkung des Geistlichen: Er solle ihn jedenfalls haben, da er nur bei vornehmen und klugen Leuten weggelassen werden dürfe. Das Taufformular wird bei einem Gastmahle den Bauern ausgeredet. Die Privatbeichte verleidet Dinter seinen Bauern durch die ungewöhnliche Länge, welche er ihr giebt. Noch summarischer mag der Landprediger verfahren sein, welchen Claudius jenen klassischen Brief, aus dem wir schon oben Zeugniß nahmen, schreiben läßt: „Von den leeren Ceremonien sage ich Ihnen nichts. Ich mache keine mehr. Ich mache fast nichts mehr. Der ich die Ehre habe u. s. w.“ In der Schule wirkte der Rationalismus eben aufklärend d. h. nach dem Satze des Widerspruchs Altes beseitigend, nach dem Satze des ausreichenden Grundes Neues bringend. In den Volksschulen fielen die alten Katechismen, auf den Gymnasien die orthodoxen Kompendien. Aus der angehenden Vernunft des Kindes vermittelst der s. g. sokratischen Methode die Sätze der Religion und Tugend zu ziehen, das galt für die Kunst eines Volkslehrers. Daß diese Sätze mit dem Kirchenglauben nicht stimmten, sagte der aufgeklärte Schulmann sich und Anderen. Daß sie aber mit der Schrift stimmten, das lernte und lehrte er aus Dinter's Schullehrerbibel, welche das Praktische zum Maßstabe der Schrifterklärung macht. Was Dinter für die Volksschule, war Niemeyer für das Gymnasium und die höhere Erziehung. Die aus diesen Schulen zur Universität kamen, entgingen nicht leicht dem Rationalismus.

Ohne Zweifel hatte in den Decennien, zwischen welchen der Anfang dieses Jahrhunderts liegt, der Rationalismus die Hegemonie in der Theologie. Indeß nicht ohne Widerspruch. Sein principieller Gegner war der Supernaturalismus d. h. die theologische Richtung, welche die in der Schrift niedergelegte Offenbarung zum Richtmaße der religiösen Wahrheit machte. Die bedeutendsten Vertreter dieses Standpunktes waren in Norddeutschland Reinhard, in Süddeutschland Storr. Die Meinung, daß der Standpunkt des Supernaturalismus gleich sei dem der Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts,

wird der nicht hegen, welcher bedenkt, daß der Supernaturalismus ein Kind jener Uebergangsrichtung war. Auf Uebereinstimmung mit dem symbolischen Lehrbegriffe legte derselbe einen durchaus untergeordneten Werth. Er hielt sich nur an das Wesentliche. Aus der Schrift wollte er seinen Standpunkt und seine Sätze bewähren. Aber in der Auffassung der Schrift standen ihm Töllner's Aufstellungen über Inspiration, Semler's Kritik, Ernesti's Exegese mehr oder weniger zur Seite. Nicht die Vernunft, sondern die Schrift dürfe entscheiden, bekannte er. Aber in der Bestimmung dessen, was Schriftlehre sei, sprach die Vernunft ein bedeutendes Wort mit. Wenn der Rationalismus stark an den Socinianismus erinnert, so der Supernaturalismus an den Arminianismus. Die Dogmen von Dreieinigkeit, Gottmenschheit, mystischer Einwohnung des heiligen Geistes wurden nicht in Abrede gestellt, aber auch nicht betont, mit Umgehung ihres dogmatischen Ausbaues wo möglich praktisch gewandt.[1] Gottes Sohn war Christus, dem Vater untergeordnet, Erlöser der Menschheit aus den Banden des Irrthums, der Sünde und des Todes. Der Fall der Menschheit wurde meist in einen Hang zum Bösen umgesetzt und eben deßhalb der Antheil des Menschen in der Heilsaneignung mehr oder weniger stark pelagianisch hervorgehoben. Die Wirkungen des heiligen Geistes standen ziemlich schwebend da. In der Bestimmung der Kirche trat Weisheit und Tugend eben so bedeutend hervor, als in der Bestimmung der letzten Dinge das Streben nach Fortschritt im Wahren und Guten. Die Moral des Supernaturalismus stand der rationalistischen so nahe, daß die Meinung des

1) Morus sagt in der Lehre von der Dreieinigkeit: Caeterum, missis studiis nimiis definiendi, quae maxime sit trium illorum interior relatio, a patre per filium et spiritum sanctum exspectamus et petimus ea beneficia etc.; in der Lehre von der göttlichen Natur Christi: Ab omni studio explicandae definiendaeque rei quemlibet modestum et concordiae amantem deterrere potest ecclesiastica historia, recensens multa odia, vocabula, concilia, schismata.

letzteren, dieß sei ein neutrales Gebiet, allerdings Grund genug hatte.[1]

„Strenger und systematischer Zusammenhang, Einheit der Principien und folgerechtes Denken in der Religion findet nur statt, wenn man sich entweder ganz an die Vernunft, oder an die Schrift hält: wirklich konsequent ist nur der Rationalist und der Supernaturalist. Es fällt in die Augen, man wird inkonsequent, man verliert ein ausreichendes, Alles bestimmendes und die ganze Erkenntniß regelndes Princip, sobald man einen Mittelweg einschlagen, sobald man die Vernunft und die Schrift nicht subordiniren, sondern coordiniren will." So erklärt Reinhard in seinen Geständnissen.

Thetisch hatte er ohne Zweifel Recht. Praktisch aber hatten die Supernaturalisten selbst einen Mittelweg betreten. Darin standen die Supernaturalisten mit den Rationalisten auf einem Boden, daß sie die Religion wesentlich als Sache der Erkenntniß ansahen. Unsere Vernunft kann diese Erkenntniß aus sich bestreiten, sagten die Rationalisten. Nein, erwiederten die Supernaturalisten, wir bedürfen höherer Mittheilung, um zu wissen, was zum Heile noth ist. Was nun die Supernaturalisten als höhere Mittheilung hinstellten, war so verständlich,

1) Ueber Reinhard's Moral urtheilt de Wette in der Berl. Zeitschrift 1820 H. 2. S. 74: „Reinhard ist als strenger Supernaturalist bekannt, aber in dieser seiner Sittenlehre ist bis jetzt vom Supernaturalismus nichts sichtbar geworden. Es fehlt einmal das Princip des geoffenbarten göttlichen Wortes in Christo als die höchste Sittenregel und zweitens das Princip des göttlichen Geistes. Von den Vorschriften Christi und der Apostel ist viel die Rede, aber sie werden dem menschlichen Verstandesprincipe immer nur angepaßt. Die menschliche Hilfsbedürftigkeit und der darauf gegründete Glaube an Christum wird wohl angeführt als eine Quelle der christlichen Liebe; aber jene Hilfsbedürftigkeit ist nicht gehörig begründet, da die Idee der Erbsünde falsch gefaßt und die Vernunft davon freigesprochen wird, und der Zusammenhang der christlichen Liebe mit dem christlichen Glauben bleibt unverständlich. Der Einfluß des heiligen Geistes konnte in diesem System keine Stelle finden, welches das Gefühl als ein geistiges Princip nicht kennt und das ursprüngliche Triebwerk der Triebe so sehr mit dem mittelbar verständigen Trachten des Menschen verwechselt."

praktisch, moralisch, daß den Rationalisten das Lessing'sche Wort von einer Offenbarung, die nichts offenbart, nicht fern lag. Das kann man aussprechen, damit der Wahrheit allein die Ehre bleibe, ohne das große Verdienst der Männer zu verkennen, welche in dieser Zeit der Auflösung noch den göttlichen Grund des Christenthums festhielten, und also zwischen dem Kirchenglauben der Vergangenheit und dem Kirchenglauben der Zukunft die Brücke hielten, so gefährdet auch ihre Pfeiler dastanden in der Eisfluth jener Zeit. Jene Worte Reinhard's veranlaßten eine Bewegung, in welcher sich eine mittlere Richtung als berechtigt darstellte. „Ich kann", sagt Tzschirner in seinen Briefen, veranlaßt durch Reinhard's Geständnisse (S. 78), „in Reinhard's Urtheil über den absoluten Widerspruch zwischen dem Rationalismus und dem Supernaturalismus nicht einstimmen und bin überzeugt, daß man auch dann noch an den göttlichen Ursprung des Christenthums glauben kann, wenn man den Inhalt der Schrift nicht in seinem ganzen Umfange annimmt. — Auch das System, dünkt mir, welches eine Vernunftidee als die oberste Glaubensregel aufstellt und nach der Norm derselben den gegebenen Inhalt der Schrift beurtheilt, kann das Christenthum als eine höhere Offenbarung und die Bibel als eine Sammlung von Schriften gottgesandter Männer betrachten, dafern man nur den Zweck der Offenbarung nicht in die Bekanntmachung des der sich selbst überlassenen Vernunft Unerkennbaren, sondern vielmehr in die Gründung der Kirche und in die Bestätigung der Vernunftreligion durch das Ansehen eines göttlichen Gesandten setzte. — Es läßt sich demnach, dünkt mir, der Rationalismus mit dem Glauben an den höheren Ursprung des Christenthums vereinigen, und ich pflege darum den Rationalismus, welcher, ob er gleich der Vernunft den Primat vindicirt, doch die Idee einer übernatürlichen Offenbarung festhält, die Wahrheit der heiligen Geschichte anerkennt, die Bibel als Offenbarungsurkunde und die Kirche als ein von der Vorsehung veranstaltetes, auf die Beförderung der Sittlichkeit abzwecken-

des Institut betrachtet, sorgfältig von dem Naturalismus zu unterscheiden, welcher die Idee der Offenbarung als Wahn und Trug verwirft, die Wahrheit der evangelischen Geschichte leugnet, die Bibel für ein bloß menschliches Buch erklärt und die Kirche als eine durch den Zufall entstandene Verbindung betrachtet." Das war der s. g. rationale Supernaturalismus: ein Standpunkt, den schon Locke geltend gemacht hatte in seiner Schrift über „die Vernunftgemäßheit des Christenthums". Das Christenthum ist Offenbarung, aber der Inhalt dieser Offenbarung ist vernunftgemäß. Supernaturalismus und Rationalismus kamen sich in dieser Auffassung so nahe, daß bedeutende Vertreter derselben vom Supernaturalismus zum Rationalismus übertreten konnten (Bretschneider, Schott), ohne im Wesentlichen ihre Stellung zu ändern. Dinter will für einen rationalen Supernaturalisten gehalten werden: man kann ihn unbedenklich für einen Rationalisten halten. Ammon konnte im Streite mit Schleiermacher, der (und mit ihm die theologische Welt) ihn bisher für einen Rationalisten gehalten hatte, versichern, daß er sich schon vor 22 Jahren zum rationalen Supernaturalismus bekannt habe und deßhalb von manchem Rationalisten sei angeschnaubt worden. „Die Verweisung auf die 22 Jahre alte Vorrede", erwiedert Schleiermacher, „in welcher sich Herr Ammon bereits offen und bestimmt zum rationalistischen Supranaturalismus bekannt hat, hilft mir wenig; denn ich weiß so gut als nichts, wenn sich Jemand noch so offen für etwas erklärt, wobei sich wie ich glaube auch heute noch eben so wenig als vor 22 Jahren irgend Jemand etwas gehörig Bestimmtes zu denken weiß. Mir meines armen Theiles wird schon ganz unheimlich, wenn ich das Ra und Irra und Supra daherrauschen höre, weil mir nämlich vorkommt, daß sich diese Terminologie immer krauser verwirre. Damit aber das Concert vollstimmig werde, so bringe ich unmaßgeblich nicht nur zu dem irrationalen und rationalen Supranaturalismus auch einen supranaturalistischen Rationalismus und Irrationalismus, sondern auch einen naturalisti-

ſchen und innaturaliſtiſchen Suprarationalismus in Vorſchlag, und wenn dieſe geharniſchten Erdenſöhne, denn höheren Urſprungs möchten ſie wohl alle nicht ſein, ſammt und ſonders daſtehen werden: ſo hoffe ich, wird die alte Luſt ſie anwandeln ſich unter einander todt zu ſchlagen. Was aber Herrn Ammon's rationaliſtiſchen Supranaturalismus betrifft, ſo iſt es freilich etwas ganz Eigenes um ein Syſtem, welches ſich, wie er ſelbſt ſagt, durch ein ſtufenweiſes, in abgemeſſenen Perioden erfolgendes Hinaufſtimmen zum reinen Kirchentone bewährt.“ [1]

Ammon hat die Unhaltbarkeit ſeines damaligen Standpunktes durch ſeine ſpätere Entwickelung faktiſch bekannt. Auch Tzſchirner's Glaube an die Haltbarkeit dieſer Mitte kann nicht ſtark geweſen ſein, da er in ſeinen Vorleſungen über Dogmatik ſeinen Zuhörern die Wahl läßt zwiſchen dem Offenbarungsglauben und dem Vernunftglauben. Nirgends zeigt ſich der Standpunkt der Mitte, der Neutraliſation, der eklektiſchen Halbirung unhaltbarer als in der Geſchichte der Kirche. Das matte Neutrum des rationalen Supernaturalismus konnte nicht die Löſung des Gegenſatzes ſein. Ungelöſt übergab das achtzehnte Jahrhundert ſeine Gegenſätze dem neunzehnten.

1) Werke V. S. 417.

Das Zeitalter der Erneuerung und Vermittelung.

gab in einer Anzahl schnell auf einander folgender Schriften (von 1796 bis 1799: Ideen zu einer Philosophie der Natur — Von der Weltseele — Erster Entwurf eines Systems der Natur) diesem Streben einen großartigen Ausdruck. Zuerst versuchte Schelling der Naturforschung auf ihren eigenen Wegen nachzuweisen, wie sie nicht leiste was sie wolle, und nur in einer höheren Auffassung des Ganzen die Lösung ihrer Widersprüche finde. Später trat diese Auseinandersetzung mit den Specialwissenschaften zurück. Der philosophische Genius Schelling's kommt hier am meisten zu Tage: überraschende Blicke in's Ganze, geistvollste Kombinationen, Poesie der Auffassung und Darstellung. Zwei Kräfte sieht Schelling in der Natur sich durchdringen, eine in's Unendliche wirkende und eine ihr entgegenwirkende, die sie nöthigt sich zu individualisiren, wie etwa ein Strom durch ein Hinderniß genöthigt wird sich in Einzelwellen zu zertheilen. Das Resultat dieses Zusammenwirkens entgegengesetzter Kräfte ist die organisirte Natur. Die Geistesblitze Schelling's zündeten allenthalben, weil eben der Boden feuerhaltig war. Das idealistisch versponnene Ich begrüßte mit geheimnißvoller Ahnung eine Gedankenwelt hinter den Erscheinungen der Natur. Die Kräfte, welche im Lichte, im Magneten, in der Elektricität wirken, erscheinen gleichartig den Kräften des Geistes. Auch das Gemüth, sagt Schelling, ist eine Welt, welche in dem Zusammenwirken entgegengesetzter Kräfte besteht. Mit Schelling's Impulsen gingen Steffens, Schubert, Oken und Andere an die Erforschung des Alllebens, freilich zum vielfachen Spott der Fachmänner, aber nicht ohne nachhaltige Resultate im Einzelnen herauszufördern und Bahn gebrochen zu haben für ein Ziel, das die Naturforschung nicht aufgeben darf. Wurde auch Schelling's Naturphilosophie zur Begründung des Materialismus (Oken) benutzt, so war sie doch ein bedeutendes Stadium auf dem Wege, welchen wir den deutschen Geist seit Anfang dieses Jahrhunderts betreten sehen, dem Wege der Versöhnung des Subjekts mit der Wirklichkeit. Sie hat eine tiefere, eine christ-

lichere Naturbetrachtung vorbereitet und der Selbstgefälligkeit oberflächlicher Bildung, welche mit den Wahrnehmungen des Naturlaufes gegen die Schrift zu Felde zog, hat sie einen Damm gesetzt. Das Geheimniß, in welchem sie das All weben sah, hat in manchem ihrer Jünger die Ahnung erweckt eines höheren Geheimnisses (Schubert, Steffens). Als der Meister das Gebiet der Naturphilosophie schnell durchmessen hatte, stellte er in eben so schnell sich folgenden Schriften, unter denen das System des transcendentalen Idealismus (1800) und die Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1803) die bedeutendsten sind, das Ganze seiner Anschauung dar. Nicht das Ich, nicht das Nichtich, nicht Idealismus, nicht Realismus ist das Wahre, sondern die Identität Beider. Gott ist das Absolute, welches sich in die Sphären des Geistes und der Natur besondert, wie der Magnet sich in den positiven und negativen Pol differenzirt. Spinoza's Geist belebte sich in dieser Anschauung wieder. Wie seine Substanz die Negation ist aller endlichen Erscheinungen, die sich in die beiden Attribute Ausdehnung und Denken, Körperwelt und Geisterwelt zusammenfassen, und doch nur in der Position derselben sich beweist, so ist auch Schelling's Gott das Neutrum von Idealismus und Realismus, von Natur und Geist, und ist doch nur in dem Processe des sich Um- und Uebersetzens in diese Besonderungen: der Indifferenzpunkt des Magneten, welcher weder Nord- noch Südpol ist, und doch nur Indifferenz ist, sofern Differenz besteht. Der wesentliche Unterschied besteht darin, daß Schelling das Verhältniß des Absoluten zu seinen Besonderungen positiver faßte: als Lebensproceß. Diese Lehre war ohne Zweifel die Konsequenz der Fichte'schen. Das Ich, welches das Nichtich nicht los ward, bewies sich als endlich. Es war nur ein Schritt zu sagen: Weder Ich noch Nichtich, sondern die Identität Beider ist das Wahre. Indeß gab Schelling diesen Standpunkt bald auf. Seine Philosophie ward zur Theosophie und zwar unter Einfluß Jacob Böhme's. In der Abhand-

lung Ueber die Freiheit (1809) wird Gott als Wille gefaßt. Der Zwiespalt des Lebensprocesses in Gott, der Widerstreit des reinen Willens in Gott gegen einen Naturgrund in Gott, wirft sich in den Weltproceß, der den Kampf der Freiheit gegen die blinde Nothwendigkeit darstellt. Man möchte sagen, daß diese Anschauung zur vorigen sich verhält, wie der Parsismus zum Brahmaismus. Von nun an trat Schelling vom philosophischen Schauplatze auf längere Zeit zurück.

Mittlerweile hatte ein Anderer das philosophische Wort ergriffen, Hegel. Kant entwickelte seine Kraft im Greisenalter. Fichte und Schelling haben im Jünglingsalter schon die Sonnenhöhe ihrer Bahn erreicht. Fichte ist der titanisch strebende, Schelling der genial schaffende Philosophenjüngling. Hegel dagegen steht als Mann da. Er hatte nicht Fichte's Thatendrang, nicht Schelling's philosophische Poesie, aber eine Kraft philosophischer Abstraktion, eine Konsequenz des Gedankens, eine Gründlichkeit methodischer Durchführung, einen Umfang des Wissens, wie sie nur Wenige in dem Reiche der Philosophie bewiesen haben. Man muß, wenn man einmal die neueve Philosophie von ihrem eigenen Standpunkte aus beurtheilen will, sagen, daß Hegel's Philosophie die Frucht ist der Blüthen Schelling's und Fichte's. Wie Fichte von Kant, wie Schelling von Fichte, ging Hegel von Schelling aus. Aber er fand bald in der Identitätslehre einen doppelten Fehler, einen formalen und einen materialen. Zwar war Schelling Fichte's Jünger, aber gerade das, worin die Kraft der Wissenschaftslehre liegt, nämlich die streng methodische Entwickelung aller Resultate der Philosophie aus einem Principe, hat er nie geleistet. Er hat es nie zur Methode gebracht. Er forderte die s. g. intellektuelle Anschauung. Dieß hieß in der That: Gieb für den Anfang das System zu. Diese Forderung, sagte Hegel, muß bewiesen werden. Die Philosophie steht und fällt mit der Methode. Der materiale Grundfehler der Identitätslehre ist, daß das Absolute nicht die concrete, sondern die neutrale Einheit von Natur und Geist ist. Die Substanz Schelling's

ist, wie man sich damals in Jena ausdrückte, die Nacht, da alle Kühe schwarz sind. Diese Gedanken gehen durch die Vorrede der Phänomenologie des Geistes (1807). Die Aufgabe dieses Werkes, welches Hegel später wohl seine Entdeckungsreisen genannt hat, ist nachzuweisen, wie alle Stellungen, welche sich das Bewußtsein zum objektiven Sein giebt, sich durch ihre innere Dialektik auflösen in den Standpunkt, womit die Philosophie anfängt, nämlich des Denkens, welches sich mit dem Sein identisch weiß. Die großen Schwierigkeiten, welche das Studium dieses Werkes hat, liegen wesentlich in dem Unentwickelten des ganzen Standpunktes. Aber die Grundlage desselben ist klar ausgesprochen. Das Absolute ist die concrete Einheit von Natur und Geist, von Sein und Denken. Diese aber ist der Begriff. Was aber ist der Begriff? In der Mitte zwischen dem denkenden Ich und der äußeren Welt stehen die dem Verstande einwohnenden Denkformen (Kategorien), welche die hergebrachte Logik in vier Klassen theilt: Qualität, Quantität, Relation und Modalität. Der Verstand kann nicht denken, ohne seine Begriffe in diese formalen Grundbegriffe zu fassen. Da nun diese Kategorien zwischen Denken und Sein vermitteln, so legte sich Hegel, nachdem ihm zum Bewußtsein gekommen war, daß die höhere Einheit von Denken und Sein kein bloßes Neutrum von beiden sein könne, der Gedanke nahe, in diese Kategorien das Absolute zu setzen. Gott ist seinem Wesen nach die Kategorie, die sich mittelst ihrer eigenen Dialektik logisch entwickelt. Das ist Hegel's Begriff. Diesen Begriff nun in seiner logischen Wesenheit entwickelt die Logik, das Hauptwerk Hegel's, welches er während seines Rektorates in Nürnberg (1808—16) schrieb. Das Denken, welches seinen Inhalt nicht bloß für subjektive Gedanken, sondern für das Wesen alles Seins ansieht, entwickelt mittelst der absoluten Methode seinen logischen Inhalt. „Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deßwegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Vorstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen

Wesen vor der Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes ist." Wie bei Spinoza, wie bei Schelling Gott eigentlich nur eine Gedankenbestimmung ist, sie mag nun Substanz oder Absolutes heißen, so ist auch bei Hegel Gott nur ein logischer Begriff, nämlich der Begriff selbst. Ausgehend von dem reinen Sein zeigt Hegel, wie dieser allgemeinste Begriff über sich selbst hinausweist, zu immer concreteren Begriffen sich verdichtet, bis er im absoluten Begriffe gipfelt. Die Kategorien, welche seither die Logik als rein formale Bestimmungen behandelt hatte, werden hier als inhaltsvolle Gedanken gefaßt: Stadien, in denen sich der Begriff aufstuft. Hegel weist nach, wie jedes dieser Stadien seinen Ausdruck in einer Philosophie gefunden habe. Der Brahmaismus hat Gott als Sein gefaßt, Leibnitz als Fürsichsein (Monade), Pythagoras als Zahl, Spinoza als Wesen u. s. w. So wird denn dieses Werk zur logischen Theogonie und zum dialektischen Weltgerichte. Was auch für Bahnen der menschliche Geist noch einschlagen mag: eines der größten Werke desselben wird diese Logik bleiben. Nachdem Hegel die metaphysische Grundlage seines Systems gegeben, fand er sich durch seine Stellung als Professor der Philosophie in Heidelberg (s. 1816) aufgefordert, in seiner Encyklopädie der Philosophie (1817) den Grundriß seines Systems hinzustellen. Gott ist der absolute Begriff, in welchem Denken und Sein identisch sind. Dieser absolute Begriff hat aber eine bloß logische Existenz. Wie Spinoza's Substanz, wie Schelling's Absolutes, obwohl unendlich, doch nur ist indem es Endliches setzt, so ist auch die logische Wahrheit nur wirklich, indem sie sich in Natur und endlichem Geiste Dasein giebt. Der Begriff existirt in der Natur als unmittelbare Realität in einer Anzahl Stufen, in denen sein Wesen immer vollkommener zur Erscheinung kommt. Die Natur ist der stumme Geist, der mit den Banden der Materie gefesselte Begriff. Das Höchste, was er erreicht, ist das Leben. Zum Bewußtsein kommt der Begriff erst im menschlichen Geiste. Der einzelne Mensch nun (sub-

jektiver Geist) hat die Freiheit, nach der zu streben sein Höchstes ist, objektiv zu erkennen in den Sphären des Rechts, der Moral und des Staates (objektiver Geist). Diesen Kreis des Begriffs hat Hegel in seiner Rechtsphilosophie (1821) ausgebaut. Der Standpunkt, welchen er hier geltend macht, ist der antike. Wie der klassische Mensch nichts Höheres kennt, als ein schöner Ausdruck des vaterländischen Gemeinlebens zu sein, so geht Hegel's Mensch unter in diesem objektiven Geist, welcher sich in den Staaten der Erde ausbreitet und in der Weltgeschichte entwickelt. Im Bewußtsein der Menschheit von Gott kehrt der Begriff in sich selbst zurück (absoluter Geist). Ihr Bewußtsein von Gott spricht die Menschheit aus in Kunst, Religion, Philosophie. In der Kunst prägt sich die Idee in den materiellen Stoff. Die Völker haben ihr Gottesbewußtsein in den Stein gehauen, in Farben dargestellt, in der Tonwelt ausgeathmet, im poetischen Worte ausgesprochen. Der materielle Stoff aber ist nicht die entsprechende Daseinsform der Idee. In der Religion ist die Idee in der Form der Vorstellung und des Gefühls gegeben. Die absolute Religion, von der alle andern nur Vorbereitungsstufen sind, ist das Christenthum. Im Gottmenschen kam zur Erscheinung, was aller Religion Wesen ist, die Einheit des Menschen mit Gott. Was in dem Gottmenschen in absoluter Ursprünglichkeit sich dargestellt hat, soll im Geiste Gemeingut der Menschheit werden. Freilich ist auch die Religion noch nicht die reine Form der Idee. Ist Gott der Begriff, so kann die entsprechende Form seiner Auffassung nur das begreifende Denken, die Philosophie sein. Das Wissen der Menschheit von Gott ist das Wissen Gottes von sich selbst. Im Geiste der Menschheit entwickelt sich Gott selbst. Diesen Entwickelungsproceß der Menschheit hat Hegel in kühnen, großartigen Umrissen gezeichnet.

Dieser Gang der Philosophie seit Fichte war von mächtigem Einfluß auf die Entwickelung des allgemeinen sowohl als des religiösen Lebens. Das Ich, welches im 18. Jahrhundert alle Mächte des Lebens absorbirt hatte, kehrte in Schelling in die

Natur, in Hegel in das sittliche und religiöse Leben zurück mit dem Bewußtsein, dort ewige Wahrheit zu finden. Diese Philosopheme entwickelten einen versöhnenden, restaurirenden Charakter. Was nun insonderheit das religiöse Leben anbetrifft, so war der pantheistische Geist, den Schelling und Hegel vertraten, obwohl an sich eine schwere Verirrung von der Wahrheit, doch von heilsamer Reaktion gegen den schalen Deismus des 18. Jahrhunderts. Diese Philosophen brachten es zum Bewußtsein, daß das höchste Wesen, welches die Aufklärung über die Sterne verlegt hatte, eine todte Abstraktion sei: Wesen, Wahrheit, Kraft, Leben der Welt sei Gott. In diesem Sinne sagt Goethe:

Das wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe.
Ihm ziemt's die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
So daß was in Ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt.

Die kühnen Versuche, Himmel und Erde aus einem einzigen Principe zu begreifen, brachten wieder zum Bewußtsein, daß man in Gott Alles wissen müsse, wenn man die Wahrheit wissen wolle. Und Lehren des Christenthums, die als längst beseitigt galten, wie Dreieinigkeit, Gottmenschheit u. s. w., enthüllten Tiefen, in die man staunend blickte. Ein Stein des Anstoßes ward natürlich diese spekulative Schule der Jüngerschaft der Aufklärung. Vernunft, das konnten sich die Aufklärungsphilosophen nicht verhehlen, hatten diese Philosophen auch, und im Philosophiren ohne Zweifel mehr Virtuosität und Tiefe. Und nun diese Resultate, die gegen Alles waren, was nach dem Menschenverstande gehen und stehen konnte! Fichte war an Kühnheit der Forschung, an Schärfe des Gedankens, an sittlicher Energie, an Macht der Rede, kurz an Allem, was sie bewunderten, den Aufklärern weit überlegen. Und doch wandelte er auf absolut unzugänglichen Wegen des Gedankens. Nicolai glaubte im Namen des gesunden Menschen-

verſtandes in ſeinem Romane Sempronius Gundibert (1798) einen Hauptſchlag gegen Kant und ſeine ganze Richtung verführen zu müſſen. Iſt der Roman kindiſch zu nennen, ſo bewies der Inhalt die vollkommene Unfähigkeit Nicolai's über dieß Gebiet zu urtheilen. Da war es Fichte, der in einer wahrhaft zermalmenden Streitſchrift — Friedrich Nicolai's Leben und ſonderbare Meinungen (1801) — das längſt erwartete litterariſche Gericht an Nicolai vollzog.

Die zweite Richtung, welche von Fichte ausging, wird gewöhnlich mit dem Namen der romantiſchen bezeichnet. Fichte's Ich war nicht die Individualität, ſondern das allen Individualitäten Gemeinſame, die allgemeine Perſönlichkeit. So logiſch aber wie die Doktrin iſt das Leben nicht. In den Mantel dieſer Philoſophie hüllte ſich ein Kreis ausgezeichneter Litteraten, die mit Leſſing's kritiſcher Schärfe Leſſing's Forderung des Genius erneuten. Das Geheimniß des Lebens liege in einem gottgegebenen Urleben, in einem inſtinktartig wirkenden Genius des Ich. Dieſen nennt Schelling intellektuelle Anſchauung, die Schlegel, Tieck, Novalis Poeſie, Schleiermacher Sinn und Geſchmack für das Unendliche. Dieſem göttlichen Lebensimpulſe zu folgen ſei das Höchſte. Mit ſolcher Lebensauffaſſung wußte ſich dieſer Kreis im entſchiedenen Gegenſatze zur Welt der Aufklärung, welche im ſittlichen Leben der Moral, im Berufe dem Nutzen, im geſelligen Leben der Bildung, in der Philoſophie und Religion dem Menſchenverſtande folgte. Dieſe Welt des Zweckes faßte die kühne Jugend unter den Namen der Philiſterwelt zuſammen und ward nicht müde ſie der Ironie preiszugeben. Dieſe Ironie war eine Macht, weil ſie mit eminenter Verſtandesſchärfe und Humor auftrat. Das Gelungenſte in Tieck's Schöpfungen aus jener Zeit iſt der Humor, welchen er über die ganze Litteratur des Menſchenverſtandes ausgegoſſen hat. Die kritiſche Virtuoſität der Schlegel wird im Athenäum zum Terrorismus. Der ironiſche Zug, welcher durch Schleiermacher's Charakter geht, ſchlägt da am meiſten durch, wo er den Verſtand mit überlegenem

Verstande zum Bekenntnisse seiner Nichtigkeit nöthigt. Hand in Hand mit diesem Negativen ging ein Positives. Die, welche reflexionslos dem poetischen Genius zu folgen für das Geheimniß des Lebens hielten, blickten sehnsüchtig in die Welt, wo Poesie noch die Herzen der Völker beherrschte, in die Welt des Mittelalters. Novalis feierte das Mittelalter in seinem Osterdingen. Tieck belebte die Mährchenwelt, die Volkssagen, den Minnegesang, die altdeutsche Kunst:

Mondbeglänzte Zaubernacht,
Die den Sinn gefangen hält,
Stille, schöne Mährchenwelt,
Steig auf in der alten Pracht!

Sah man auch im modernen Katholicismus einen kümmerlichen Rest der mittelalterlichen Herrlichkeit, so fand man doch in ihm mehr Weide als in dem ausgelichteten Protestantismus. Friedrich Schlegel und Zacharias Werner traten zum Katholicismus über und Görres stellte später seine Romantik ganz in den Dienst Rom's. Zu wahren Kunstschöpfungen hat es diese Romantik freilich nicht gebracht, selbst in Tieck nicht. Und der Grund — so seltsam es auch klingt — ist: Weil sie zu viel hatte von dem was sie bekämpfte, und zu wenig von dem was sie erstrebte. Es war in diesen Romantikern zu viel reflektirender Verstand und zu wenig ursprünglicher Genius. Sie waren sämmtlich im Kritisiren stärker als im Schaffen, und im Trachten mächtiger als im Dichten. Selbst Tieck hat seine reflektirende Vaterstadt Berlin nie verleugnet. Wie der Zug zum Mittelalter nur ein poetischer Dilettantismus war, so war auch die Auctorität, nach welcher mancher dieser Jünger schmachtete, mehr ein Palliativ der ungezügelten Willkür seines Treibens als ein wahrhaft sittlicher Zug. Werner setzte das Spiel, das er einst mit dem Protestantismus (Die Weihe der Kraft) getrieben hatte, als Priester auf der Kanzel mit dem Heiligsten fort: er spielte auf dem Wiener Kongreß den Abraham von St. Clara. „Die Romantiker", sagt einer von ihnen, „wollten allerdings das Positive,

aber nicht aus orthodoxem Eifer, sondern um des Geheimnißvollen und Wunderbaren, um des schönen Heiligenscheines willen, der das Positive umgiebt: sie verfochten einen Glauben, den sie im Grunde selbst nicht hatten. Daher ihre unsichere Haltung, dieser gemachte, sprunghafte, forcirte Katholicismus." Indeß hat auch diese Richtung eine Sendung erfüllt. Die vernichtende Ironie, mit welcher sie die Aufklärungswelt bekämpfte, hat luftreinigend gewirkt. Die Romantik hat einen historischen Sinn geweckt, dessen Weiterentwickelung wir später sehen werden. Besonders aber hat sie das Bewußtsein erzeugen helfen, daß das religiöse Leben in sich selbst Zweck sei, nicht ein bloßer Anhang zur Moral. Dieß geltend gemacht zu haben, ist ganz besonders Schleiermacher's Bedeutung gewesen.[1]

---

2. Schleiermacher.

Im Jahre 1799 erschienen Schleiermacher's Reden über die Religion an die gebildeten unter ihren Verächtern. Es war dasselbe Jahr, in welchem Fichte, des Atheismus angeklagt, Jena verließ. Dieser Fichte'sche Handel ist ein geschichtlicher Kommentar zu jenen Reden. Fichte war ganz der Mann seines Systems: der Mann des Ich, welches das Nichtich sich unterwirft, war von kühnster Thatkraft. Nach einer Familiensage stammt er von einem schwedischen Soldaten, der während

1) Obige Stelle aus Eichendorff, Ueber die ethische und religiöse Bedeutung der neueren romantischen Poesie in Deutschland. S. 31. Ueber die Romantik überhaupt: Rosenkranz, Ludwig Tieck und die romantische Schule (Studien I. S. 277 ff.). Hettner, Die romantische Schule in ihrem innern Zusammenhang mit Goethe und Schiller 1850. Haym, Die romantische Schule 1870. Interessante Blicke in das persönliche Leben der Romantiker gewähren: Köpke, Ludwig Tieck 1855. 2 Bd. und: Aus Schelling's Leben. In Briefen 1869 (herausg. v. Plitt). B. 1.

des dreißigjährigen Krieges in der Lausitz geblieben war.[1] Wie dem auch sei: eine Natur von nordischer Abstraktion, von nordischer Kühnheit war er. So gewaltsam er auf dem Katheder mit den Studirenden und in seinen Schriften mit dem Publikum umging, welches er zum Verständniß zwingen wollte, so gewaltsam durchbrach er im Leben Alles, was er für Schranke hielt. Sein System hatte für den jenseitigen Gott Kant's keinen Raum. Alle Religion ward zum Glauben an die moralische Weltordnung. Das sprach er in einem Aufsatze: Ueber den Grund unseres Glaubens an eine moralische Weltordnung, mit rückhaltsloser Offenheit aus. In Folge der Bewegung, die dieser Aufsatz machte, forderte die kursächsische Regierung die weimarsche zum Einschreiten gegen Excesse auf, die selbst gegen die natürliche Religion seien. Karl August von Weimar, der kurz vorher Dr. Paulus in Schutz genommen hatte, dachte nur daran die kursächsische Regierung mit einem gewissen Schein zu beschwichtigen. Schiller gab Fichte die beruhigendsten Erklärungen im Namen des Herzogs. Goethe urtheilt über die ganze Angelegenheit wie ein Epikuräer: über Gott und göttliche Dinge sollte man das tiefste Stillschweigen bewahren. Und was konnte Herder sagen mit seinem spinozistischen Gottesbegriffe? Die angesehensten Theologen bestrebten sich Fichte ihrer Theilnahme zu versichern. Fichte würde leicht durchgekommen sein, wenn er nicht auf sein Recht getrotzt und einen ehrenvollen Sieg gefordert hätte. Der Atheist erscheint in diesem ganzen Handel als der Sittlichste. Die weimarsche Regierung zog sich aus der Schlinge, indem sie die von Fichte in einem Privatschreiben in Aussicht gestellte Entlassung acceptirte.[2] Fichte wandte sich nach Berlin, wo Anfangs nur sein demokratischer Zug einiges Bedenken erregte. Als man sich aber überzeugte, er sei kein Jakobiner, ließ man seinen Handel

1) Fichte, Johann Gottlieb Fichte I. S. 4 f.

2) Eine interessante, auf Einsicht in die Akten ruhende Darstellung dieses Handels hat Hase in Jenaisches Fichtebüchlein (1856) gegeben.

mit Gott auf sich beruhen. Friedrich Wilhelm sagte: „Ist Fichte ein so ruhiger Bürger, so kann ihm der Aufenthalt in meinem Staate ruhig gestattet werden. Ist es wahr, daß er mit dem lieben Gott in Feindseligkeiten begriffen ist, so mag das der liebe Gott mit ihm abmachen: mir thut das nichts.“ In einer solchen Zeit also, wo nicht bloß das Christenthum, sondern auch die allgemeine Religiosität ganz in Abnahme gekommen war, trat Schleiermacher mit seinen Reden auf. „Ich weiß, das Ihr eben so wenig in heiliger Stille die Gottheit verehrt, als Ihr die verlassenen Tempel besucht, und daß in Euren aufgeschmückten Wohnungen keine anderen Heiligthümer angetroffen werden, als die klugen Sprüche unserer Weisen und die herrlichen Dichtungen unserer Künstler, und daß Menschlichkeit und Geselligkeit, Kunst und Wissenschaft so völlig von Eurem Gemüthe Besitz genommen haben, daß für das ewige und heilige Wesen, welches Euch jenseit der Welt liegt, nichts übrig bleibt.“ Er nun trete nicht zu ihnen als Geistlicher, um dem Kirchenglauben das Wort zu reden. „Ich habe nichts zu schaffen mit den altgläubigen und barbarischen Wehklagen, wodurch sie die eingestürzten Mauern ihres jüdischen Zions und seine gothischen Pfeiler wieder emporschreien möchten.“ Er trete zu ihnen als einer ihres Gleichen und mit keinen anderen Waffen wolle er kämpfen als mit den ihrigen. Ihr seid an der Religion irre geworden, weil Ihr weder im Gebiete des Wissens, noch in dem des Wollens eine rechte Stelle für sie findet. Ihr habt Recht. Aber Ihr irrt Euch, wenn Ihr glaubt, damit die Religion zu treffen. Die Religion ist weder ein Wissen, noch ein Wollen, sondern ein Fühlen. Der ursprüngliche Lebensmoment, aus welchem alle Kräfte der Seele sich entwickeln, ist das unmittelbare, unbewußte Einswerden des Menschen, der fleischgewordenen Vernunft, mit dem Universum. Dieser Moment, der jenseits alles Bewußtseins liegt, wird gefordert. „Wenn ich ihn wenigstens vergleichen dürfte, da ich ihn nicht beschreiben kann, so würde ich sagen, er sei flüchtig und durchsichtig wie jener

Duft, den der Thau Blüthen und Früchten anfeuchtet, heilig und fruchtbar wie eine bräutliche Umarmung.“ Sobald das Bewußtsein, die Reflexion eintritt, unterscheidet der Mensch, was eben jener Moment eint, das Ich und die Welt. Wissen ist: Die Welt in das Ich setzen; Wollen: Das Ich in die Welt. Im Reiche des Wissens nun, welches sich in die Gebiete der Physik und Ethik theilt, bleibt ebenso wenig wie in dem Reiche des Handelns, welches ein sittliches und ein künstlerisches ist, eine Stelle für die Religion. Die Religion ist im Gefühle, welches alle Erscheinungen des Universums auf das Ganze, auf das Unendliche, auf den Weltgeist zurückbezieht. In der Religion stellt sich also jene ursprüngliche Einheit des Menschen mit dem Universum wieder her, nur innerhalb des Bewußtseins. In der Religion erst finden Wissen und Handeln ihr Bindeglied. Bei dem inneren Zusammenhange alles Lebens wird das religiöse Leben auch dem Wissen und Handeln sich mittheilen, aber in beiden Sphären erscheint es nicht rein, sondern vererzt, verschlackt. Glaubenslehren sind gewissermaßen verkühlte Lava. Das Gefühl erhebt sich nicht unmittelbar zum Unendlichen, sondern stets vermittelt durch die Erscheinungen der Welt. Das Gefühl nimmt in allen Gestalten der Natur Erscheinungen des gesetzmäßig wirkenden Alllebens, in allen Gestalten der Menschheit Offenbarungen der einen, untheilbaren Menschheit wahr. Das religiöse Gefühl nun sucht sich mitzutheilen. Es giebt Virtuosen der Religion, um welche sich die sammeln, deren religiöses Leben harmonisch klingt zu den Tönen, welche jene anschlagen. So entstehen Kreise religiöser Gemeinschaft. Freilich darf man nicht dabei an unsere Kirchengemeinschaften denken, welche kaum für Vorschulen jener gelten können. „Ich habe Euch eine Gesellschaft von Menschen dargestellt, die mit ihrer Frömmigkeit zum Bewußtsein gekommen sind und in denen die religiöse Ansicht vom Leben vor anderen herrschend geworden ist; und da ich Euch überzeugt zu haben glaube, daß diese Menschen von einiger Bildung und von vieler

Kraft sein müssen, und daß ihrer nur wenige sein können, so dürft Ihr freilich ihre Vereinigung da nicht suchen, wo viele Hunderte versammelt sind in großen Tempeln und ihr Gesang schon von fern Euer Ohr erschüttert; so nahe, wißt Ihr wohl, stehen Menschen dieser Art nicht bei einander." Das religiöse Leben, seinem Wesen nach eins, nämlich Sinn und Geschmack für's Unendliche, spricht sich in verschiedenen Religionen aus, weil es verschiedene Arten giebt das Universum aufzufassen. Mannigfaltigkeit der Religion ist nothwendig. Es ist durchaus falsch, zu sagen: Diese Religion ist wahr, jene unwahr. Auf den Begriff des Wahren und Unwahren kommt man nur, wenn man die Religion als Wissen faßt. „Unmittelbar in der Religion ist Alles wahr; denn wie könnte es sonst geworden sein? Unmittelbar aber ist nur, was noch nicht durch den Begriff hindurchgegangen ist, sondern rein im Gefühl erwachsen. Auch Alles, was sich irgendwo religiös gestaltet, ist gut; denn es gestaltet sich ja nur, weil es gemeinschaftliches höheres Leben ausspricht. — — Das neue Rom, das gottlose, aber konsequente, schleudert Bannstrahlen und stößt Ketzer aus; das alte, wahrhaft fromm und religiös im hohen Stil, war gastfrei gegen jeden Gott und darum war es der Götter voll." Das Christenthum macht nicht den Anspruch, die allein wahre Religion zu sein. „Wenn es nun immer Christen geben wird, soll deßhalb das Christenthum auch in seiner allgemeinen Verbreitung unbegrenzt und als die einzige Gestalt der Religion in der Menschheit allein herrschend sein? Es verschmäht diese beschränkende Alleinherrschaft; es ehrt jedes seiner eigenen Elemente genug, um es gern auch als den Mittelpunkt eines eigenen Ganzen anzusehen; es will nicht nur in sich Mannigfaltigkeit bis in's Unendliche erzeugen, sondern möchte außer sich alle anschauen, die es aus sich selbst nicht herausbilden kann. Nie vergessend, daß es den besten Beweis seiner Ewigkeit in seiner eigenen Verderblichkeit, in seiner eigenen oft traurigen Geschichte hat, und immer wartend einer Erlösung aus der Unvollkommenheit, von der es gedrückt wird, sähe es

gern außerhalb dieses Verderbens andere und jüngere, wo möglich kräftigere und schönere Gestalten der Religion hervorgehen dicht neben sich aus allen Punkten, auch von jenen Gegenden her, die ihm als die äußersten und zweifelhaften Grenzen der Religion überhaupt erscheinen. Die Religion der Religionen kann nicht Stoff genug sammeln für ihre reine Neigung zu allem Menschlichen; und sowie nichts irreligiöser ist als Einförmigkeit zu fordern in der Menschheit überhaupt, so ist nichts unchristlicher als Einförmigkeit zu suchen in der Religion."

Von dem Eindruck, welchen diese Reden auf ihre Zeit machten, legt Neander Zeugniß ab.[1] „Diejenigen, welche damals zu dem heranwachsenden jüngeren Geschlechte gehörten, werden sich erinnern, mit welcher Macht dieses in der Kraft jugendlicher Begeisterung von dem verkannten, unverleugbaren religiösen Elemente in der menschlichen Natur zeugende Buch auf die Gemüther der Jugend einwirkte. Durch eine einseitig verständige oder spekulative Richtung, durch einen einseitigen Ethicismus war das, was das eigenthümliche Wesen der Religion als eines selbständigen Elements in der menschlichen Natur ausmacht, in Vergessenheit gebracht worden. Schleiermacher schlug hier einen Ton an, der zumal in den Gemüthern der Jugend überall nachklingen mußte. Es wurden die Menschen in die Tiefen ihres Gemüths zurückgeführt, einen göttlichen Zug hier zu vernehmen, der, einmal hervorgerufen, sie über das, was der Urheber dieser Anregung mit klarem Bewußtsein ausgesprochen hatte, hinausführen konnte." Hier ist einfach ausgesprochen, worin die Kraft, die ewige Wahrheit dieser Reden liegt. Das 18. Jahrhundert wollte alle Verhältnisse auf die Naturgrundlage zurückführen. Was es aber für Naturgrundlage ausgab, waren näher angesehen bloße Verstandesabstraktionen. Der Naturgrund aller Religion sei Ueberzeugung von der Realität der Ideen Gott, Pflicht, Un-

1) Das verflossene halbe Jahrhundert in seinem Verhältniß zur Gegenwart (Abhandlungen S. 224).

sterblichkeit. Die Nichtigkeit dieses Verfahrens weist Schleiermacher unwiderleglich nach. Die Religion, welchen Ueberzeugungsinhalt sie auch haben mag, ist eine Thatsache des unmittelbaren Lebens im Menschen. Diese Lebenswurzel muß nachweisen, wer das Wesen der Religion verstehen will. Das hatte schon Lessing gewollt; das hatte Jacobi, von welchem Schleiermacher selbst sagt, er verdanke ihm mehr als er selbst wisse, geltend gemacht. Schleiermacher, der Sohn einer frommen Mutter, in den Schulen der Herrnhuter zu Niesky und Barby gebildet, durfte Religion den mütterlichen Leib nennen, in dem sein junges Leben sei genährt worden. Neben dem religiösen Zuge machte sich frühe ein reflektirender geltend, der den Knaben an der Wahrheit aller Geschichte, den Jüngling an den überlieferten Glaubenslehren zweifeln ließ und, durch klassische und philosophische Studien genährt, bald ihn dem Kreise des Herrnhuterthums entfremdete.[1] Bewahrt hat aber Schleiermacher aus dieser Erziehung für immer eine religiöse Innigkeit, die nach Herrnhuter Art sich im Gemüthe concentrirte. Das Studium Plato's, das ihn schon in Niesky hinnahm, und welches späterhin als Frucht seine meisterhafte Uebersetzung der platonischen Dialoge getragen hat, scheint zunächst nur auf seinen Stil und seine dialektische Anlage gewirkt zu haben, also bloß formal. Dagegen weisen die Reden über Religion auf den Einfluß einer andern Philosophie hin. Im Gefühle soll alle Religion sein und zwar in dem Gefühle, welches alle endlichen Erscheinungen als Offenbarungen des Alllebens wahrnimmt. „Die Betrachtung des Frommen ist nur ein unmittelbares Bewußtsein von dem allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige. Dieses suchen und finden in Allem, was lebt und sich regt, in allem Werden und Wechsel, in allem Thun und Leiden, und das Leben selbst

1) Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen. I. S. 6. Dilthey, Leben Schleiermacher's I. S. 12 ff.

nur kennen als dieſes Sein, das iſt Religion.“ Es unterliegt keinem Zweifel — wenn auch Schleiermacher, der Spätere, durch ſophiſtiſche Umdeutungen das Urtheil verwirrt hat — daß dieß Gefühl dem Standpunkte des Philoſophen entſpricht, von dem es heißt: „Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen verſtoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeiſt, das Unendliche war ſein Anfang und Ende, das Univerſum ſeine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unſchuld und tiefer Demuth ſpiegelte er ſich in der ewigen Welt und ſah zu, wie auch er ihr liebenswürdigſter Spiegel war; voller Religion war er und voll heiligen Geiſtes; und darum ſteht er auch da allein und unerreicht, Meiſter in ſeiner Kunſt, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht.“ Wird Gott gefaßt als die Weltſubſtanz, welche nur Exiſtenz hat in den einzelnen Erſcheinungen der Natur und des Geiſtes, ſo kann alle Religion eben nur darin beſtehen, in den einzelnen Erſcheinungen das Ganze zu begrüßen. Eben darum darf ſich das Gefühl nicht unmittelbar zum Unendlichen erheben, weil ja dieß Unendliche nur Exiſtenz hat im Endlichen. Wie tief Schleiermacher von dieſer pantheiſtiſchen Religion aus das Chriſtenthum noch ſtellt, zeigen die angeführten Stellen. Es iſt eine Religion neben anderen, die ebenſo berechtigt ſind, und hat noch vollkommneren Geſtaltungen ſeines Weſens entgegen zu ſehen. „Die urſprüngliche Anſchauung des Chriſtenthums iſt keine andere, als die des allgemeinen Entgegenſtrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen und der Art, wie die Gottheit dieß Entgegenſtreben behandelt, wie ſie die Feindſchaft gegen ſich vermittelt und der größer werdenden Entfernung Grenzen ſetzt durch einzelne Punkte über das Ganze ausgeſtreut, welche zugleich Endliches und Unendliches, zugleich Menſchliches und Göttliches ſind.“ Der einfache Sinn dieſer geſchraubten Rede iſt: Der Mittelpunkt des Chriſtenthums iſt die Verſöhnung der ſündigen Menſchheit mit Gott durch den Gottmenſchen. Beſteht alle Religion in dem Eingehen des Endlichen in's Unendliche,

so erscheint die Sünde als „Widerstreben des Endlichen gegen die Einheit des Ganzen". Ganz verworren aber lauten „die Punkte über das Ganze ausgestreut, welche Göttliches und Menschliches sind". Es kommt heraus, als wenn das Christenthum mehrere Gottmenschen und Versöhner lehre. Jedenfalls erhellt, wie fern noch Schleiermacher dem Christenthum stand.

Hat Schleiermacher in fünf Reden seinen religiösen Standpunkt dargestellt, so ziemlich gleichzeitig (1800) in fünf Monologen seinen sittlichen. Nicht im äußeren Thun, nicht im äußeren Schicksal liegt des Menschen Wesen, sondern in seiner freien Persönlichkeit. Was die herrschende Vorstellung Sittengesetz nennt oder Gewissen, das ist nichts weiter als unser allgemeines Ich. Das ist aber irrig, alle Menschen auf das Ich der Menschheit reduciren zu wollen. Die sittliche Virtuosität besteht vielmehr darin, die Menschheit in individueller Weise darzustellen. Angesichts der Menschheit soll jeder Mensch seine Individualität ausbauen, doch so, daß er den Sinn und die Liebe für andere Individualitäten bewahrt und so mit der Menschheit in Einheit bleibt. „Nun ist mir klar geworden, daß jeder Mensch auf eigene Art die Menschheit darstellen soll, in eigener Mischung ihrer Elemente, damit auf jede Weise sie sich offenbare und Alles wirklich werde in der Fülle des Raumes und der Zeit, was irgend Verschiedenes aus ihrem Schooße hervorgehen kann." Mit dieser sittlichen Ansicht weiß sich Schleiermacher eben so einsam in seiner Zeit, als mit seiner religiösen. Aber eine bessere Zeit wird kommen. „So bin ich der Denkart und dem Leben des jetzigen Geschlechts ein Fremdling, ein prophetischer Bürger einer spätern Welt, zu ihr durch lebendige Phantasie und starken Glauben hingezogen, ihr angehörig jede That und jeglicher Gedanke." Was aber auch kommen mag: wer sein innerstes Wesen gefunden hat, der fürchtet nichts. „Immer mehr zu werden, was ich bin, das ist mein einziger Wille." In den letzten Monologen bekennt sich das Ich als eine Welt, die sich selbst

genug ist, die Außenwelt mag bringen, was sie will. Es weiß sich alt in der Jugend und gelobt sich für das Alter ewige Jugend. „Dem Bewußtsein der inneren Freiheit und ihres Handelns entspricht ewige Jugend und Freude. Dieß hab ich ergriffen und laß es nimmer, und so seh' ich lächelnd schwinden der Augen Licht und keimen das weiße Haar zwischen den blonden Locken. Nichts was geschehen kann, mag mir das Herz beklemmen: frisch bleibt der Puls des inneren Lebens bis an den Tod."

In diesen Monologen rechtfertigt sich der Standpunkt, welchen wir oben aus dem Fichte'schen hervorgehen sahen: der Standpunkt der Individualität, welche zwar den kühnen Freiheitslauf des Fichte'schen Ich aufgegeben hat, aber noch nicht das idealistische Selbstgefühl desselben. Diese sittliche Weltanschauung, die Menschheit individuell darzustellen, hat etwas Klassisches: der Einzelne sucht nicht jenseits der Sterne, nicht nach diesem Leben die Wahrheit, sondern ist und hat sie in der Individualität, welche er zu einem sittlichen Kunstwerke gestaltet. Und mit diesem klassischen Standpunkte hängt ohne Zweifel die klassische Ruhe des Stiles Schleiermacher's zusammen. Die Rede, in welcher eine schöne sittliche Persönlichkeit sich darstellt, muß selbst künstlerisch geformt sein, und das Ausspinnen des individuellen Lebens prägt sich in dem ruhig sich ausspinnenden Periodenbau aus. Aber nur einen klassischen Zug hat dieser Standpunkt. In der alten Welt war das sittliche Gemeinleben des Staates die Substanz des Einzelnen: hier sind alle sittlichen Mächte des Lebens nur Erweiterungen der Individualität. In diesem Ausgehen von der Individualität, in diesem Gemüthsidealismus, in diesem genialen Selbstgenuß, in diesem jugendlichen Muthe, der sich in den Reden über Religion zum Mittler des religiösen Lebens aufwirft und in den Monologen zum orakelnden Seher macht, in dem Zuge der Ironie, welcher die Waffe der Dialektik ergreift: darin liegt das Romantische in Schleiermacher. Schleiermacher, zur Zeit als die Reden und Monologen erschienen

Prediger in Berlin, verkehrte damals viel mit Friedrich Schlegel.[1] Ein Denkmal dieses Verkehrs sind die Briefe über Lucinde, die einen Schatten auf Schleiermacher werfen, den keine Apologie beseitigen kann. An diesen Briefen hat die Frau des Predigers Grunow Antheil. Mit dieser stand Schleiermacher in einem Verhältnisse, welches ebenfalls keine Apologie rechtfertigen wird. Er war nahe daran, die zu Scheidende zu heirathen, als in derselben das Gewissen erwachte.[2] Er gehörte zu dem Zirkel des Prinzen Louis, in dem Geist, aber nicht Sittlichkeit heimisch war. Ein Geistlicher, so sehr auch seine Theologie mit der Aufklärung versetzt war, ein frommer und ehrenwerther Mann, Hofprediger Sack, hielt ihm damals mit väterlichem Ernste seinen Umgang, seine wegwerfende Ironie, seinen geschraubten Stil, seinen spinozistischen Standpunkt, seine unhaltbare Stellung zum geistlichen Amte vor. Schleiermacher antwortete in der gewandten und ausweichenden Art, die in seinen Anmerkungen zu den Reden über Religion sich ein so trauriges Denkmal gesetzt hat.[3]

Dem deistischen Verstandesnaturalismus hatte Schleiermacher in den Reden einen pantheistischen Lebensnaturalismus entgegengesetzt. Indeß näherte sich Schleiermacher dem positiven Christenthum. In der Weihnachtsfeier (1806) steht Christus als der himmlische Mittelpunkt alles Glaubens da. Dieß Gespräch ist eine Nachahmung des platonischen Gastmahls. Ist dieß eine Apotheose des Sokrates, so jenes eine Verherrlichung Christi. Es theilt sich in drei Theile. Im ersten tritt ein Kind in den Vordergrund mit seiner kindlichen, in Bild und Musik sich darstellenden Freude in Christo. Im

1) Aus Schleiermacher's Leben I. S. 168 ff., bes. aber III., welcher Band den Briefwechsel mit den Gebrüdern Schlegel enthält. Eingehend: Dilthey I. S. 155 ff.

2) A. a. O. S. 146. Gaß, Schleiermacher's Briefwechsel mit Gaß p. XXXI.

3) Stud. u. Kr. 1856. 2. S. 143 ff.

zweiten Theile stellen Frauen verschiedener Natur ihr Gemüthsleben in Christo dar. Im dritten wird von Männern die kritisch-rationalistische, die reflektirende und die spekulative Auffassung Christi vertreten. Dieser Dialog gleicht einem Uhrwerk, in welchem jeder Stift berechnet ist. In diesem Tendenzvollen liegt ohne Zweifel der Grundfehler des Ganzen. Die Darstellung des frommen Kindes ist völlig verfehlt und der enthusiastische Joseph ein verunglückter Alcibiades. Ueberhaupt erscheint die künstlerische Form dieser Werke nicht glücklich. Das Individuelle ist zu dialektisch, das Dialektische zu individuell. Es fehlt der Rede Schleiermacher's die Einfalt der Wahrheit, der Instinkt des Genius: es ist zu viel Gemachtes, Manierirtes, Tendenziöses in der Darstellung.[1]

3. Umschwung.

Den beiden Strömen nun, die auf seinen Höhen entsprungen waren, bahnte Fichte selbst den Weg in's Leben. Seiner Thatkraft war die Noth des Vaterlandes ein mächtiger Aufruf. Er hielt in seinen Reden an die deutsche Nation

1) Sack schreibt a. a. O.: „Empörend ist mir die revolutionäre neue Sprache, die, der ersten Regel alles vernünftigen Redens und Belehrens — der Verständlichkeit — zum Trotz, immer mit falscher Münze zahlt, sich in räthselhaftes Dunkel hüllt und aus Furcht, sich gemein auszudrücken, schwülstig wird, gerade wie ein Mensch, der um nur größer als Andere zu scheinen, auf Stelzen einhergeht. Ein mit der edlen Einfalt der Griechen so bekannter Mann wie Sie sollte wenigstens diese pomphafte und geschmacklose Schreibart verschmähen und sie den Schwärmern und poetisirenden Witzlingen überlassen, die sich mit dem Anstaunen der empfindelnden, gelehrt sein wollenden Weiblein begnügen. Auch ist das schneidende Absprechen in Sachen dieser Art gewiß so wenig ein nothwendiges Erforderniß als eine Empfehlung einer ächten Philosophie.“ Aehnlich urtheilen Schiller und Körner in ihrem Briefwechsel (IV. S. 151. 163.).

dem gefallenen Volke einen Spiegel seiner geistigen Tiefe und seiner Vergangenheit vor und fand den Weg zu einer besseren Zukunft wesentlich in einer besseren Erziehung. Als deren Meister stellt er Pestalozzi hin. Die Philanthropisten und Humanisten hatten Bildungsmenschen erzielt: Pestalozzi's Erziehung erzielte die sittliche und geistige Rettung des verwahrlosten Volkes. „Ich wollte durch mein Leben nichts und will heute nichts anders als das Heil des Volkes, das ich liebe und elend fühle, wie es Wenige eben fühlen, indem ich seine Leiden mit ihm trug, wie sie Wenige mit ihm getragen haben." Als er im Auftrage der Schweizer Regierung zu den durch die französischen Kriege ganz verrotteten Armenkindern nach Stanz ging (1798), da fand seine warme Liebe zum Volke, seine väterliche Erziehungsweisheit ein Feld wahrhaft heldenmüthiger Thätigkeit. Das Geheimniß seines Erfolges lag darin, daß er in das Erziehungshaus den Familiengeist brachte, dessen Kraft er selbst erfahren. Auf den Boden der Familie pflanzte er die Schule. Darum hat er seine Erziehungsweisheit so gern Müttern in den Mund gelegt. In der Schrift: Wie Gertrud ihre Kinder lehrt, liegen die Grundgedanken seiner Methode. „Mensch! ahme es nach das Thun der hohen Natur, die aus dem Keime auch des größten Baumes zuerst nur einen unmerklichen Keim treibt, aber dann durch eben so unmerkliche als täglich und stündlich bereitete Zuschüsse zuerst die Grundlage des Stammes, dann diejenige der Aeste, dann diejenige der Zweige bis an das äußerste Reis, an dem das vergängliche Laub hängt, entfaltet. Der Organismus der menschlichen Natur ist in seinem Wesen den gleichen Gesetzen unterworfen. Nach diesen Gesetzen soll aller Unterricht das Nächste und Erste, dem menschlichen Geiste ursprünglich Einwohnende jedes Erkenntnißfaches mit Liebe und Weisheit aus demselben hervorrufen, dann allmälig, aber mit ununterbrochener Kraft immer Höheres und Edleres aus dem Ursprünglichen und Ersten herleiten und alle ihre Theile und Ergebnisse bis zu dem Höchsten und Vollendetsten

hinauf in einem lebendigen und harmonischen Zusammenhange erhalten." Also eine der natürlichen Entwickelung folgende, eine organische Erziehung war Pestalozzi's Gedanke. Er ging wie die Philanthropisten vom Glauben an die natürliche Güte der menschlichen Natur aus und wollte eigentlich nur den Schatz guter Naturkräfte heben: was er aber herausarbeiten wollte, das war nicht wie bei den Philanthropisten die Anlage des Menschen für die bürgerliche Gesellschaft, nicht wie bei den Humanisten das abstrakt Menschliche, sondern das Gemüthsleben. „Der ächte Lehrer der Methode, voll Demuth die Schwäche und Beschränkung seiner eigenen Persönlichkeit fühlend, wagt es nicht gewaltsam in den Entwickelungsgang des Zöglings einzugreifen. Das Vermögen die Individualität im Kinde, sein eigenthümliches, selbständiges Leben zu schauen und zu erkennen, wie sich das Menschliche in unendlichen Gestalten ausgebiert und wie doch wieder die Eine Menschheit in Allen erscheint, wie Jeder ein Spiegel des Ganzen ist und das Eine, Unwandelbare mehr oder minder sichtbar, mit größerer oder geringerer Herrlichkeit offenbart: dieß zu erkennen ist die Wonne des Erziehers, der seine Aufgabe und sein Verhältniß zur Menschheit erfaßt hat, es ist seine Waffe, seine Kraft, sein Lohn, die unerschöpfliche Quelle seiner Liebe und der begeisternde Trieb seiner Thätigkeit." So könnte Schleiermacher gesprochen haben, und in der That verhält sich Pestalozzi's Erziehung zu der der Philanthropisten und Humanisten etwa wie Schleiermacher's Naturalismus zum deistischen. Dieses Mannes unerschöpfliche Liebe, kindliche Demuth, rastloses Wirken ist gewiß vom Geiste Jesu Christi berührt gewesen: nur war das Evangelium nicht der Kraftpunkt seiner Erziehung. Sie hat aber manche edle Kraft zum Herrn geleitet. Pestalozzi's Methode, von Fichte in jenen Reden als Muster hingestellt, ward besonders in Preußen von der Regierung wie von einzelnen bedeutenden Schülern angewandt.[1]

1) Neben der noch unübertroffenen Charakteristik Pestalozzi's von Raumer (Gesch. d. Pädag. 2. A. II. S. 364 ff.) und Blochmann (1846) ver-

Fichte's Gedanken über eine tüchtigere Leibesbildung fanden in seinem Schüler Jahn, dem Altmeister des Turnens, einen Mann der That. Es war überhaupt der preußische Staat, in dem sich die Neugeburt Deutschlands vorbereitete. Es galt auf sittlichem und intellektuellem Wege den Verlust der Hälfte des Reiches aufzuwägen, und von innen heraus zu brechen, was dem Feinde Kraft gab. Die Bedeutung aber, die für dieses Ziel die Erziehung habe, erkannte Niemand mehr als Stein. „Am meisten ist von der Erziehung und dem Unterricht der Jugend zu erwarten. Wird durch eine auf die innere Natur des Menschen begründete Methode jede Geisteskraft von innen aus entwickelt und jedes edle Lebensprincip angeregt und genährt, alle einseitige Bildung vermieden; die bisher oft mit größter Gleichgültigkeit vernachlässigten Triebe, auf denen die Kraft und Würde des Menschen beruht, sorgfältig gepflegt, so können wir hoffen, ein physisch und moralisch kräftiges Volk aufwachsen und eine bessere Zukunft sich eröffnen zu sehen." Mit diesem Streben hing auf's Engste die Gründung der Universität Berlin (1810) zusammen, an der sich die edelsten Kräfte der Zeit sammelten. Der größte von allen war doch Schleiermacher. Als die Universität Halle zum Königreich Westphalen unter Jerome kam, gab er seine Stellung auf, um nach Berlin auf Zukunft hin zu ziehen. Mehr noch aber wollte der freudige Glaube an Deutschlands Zukunft sagen, den er in sich trug. Noch ehe es zum Kampfe zwischen Frankreich und Preußen kam (am 20. Juni 1806), schrieb er an Charlotte von Kathen: „Glauben Sie mir, es steht bevor, früher oder später, ein allgemeiner Kampf, dessen Gegenstand unsere Gesinnung, unsere Religion, unsere Geistesbildung nicht weniger sein werden als unsere äußere Freiheit; ein Kampf, der gekämpft werden muß; den die Könige mit ihren gedungenen Heeren nicht kämpfen können, sondern die Völker mit ihren

dient für die nationale Seite der Wirksamkeit v. Zezschwitz, Der Pädagog H. Pestalozzi ein Mann der Hoffnung unseres Volkes in großen Tagen (1871), Beachtung.

Königen gemeinsam kämpfen werden, der Völker und Fürsten auf eine schönere Weise als es seit Jahrhunderten der Fall gewesen ist, vereinigen wird und an den sich Jeder, Jeder, wenn es die gemeine Sache fordern wird, anschließen muß."[1] Das war in jener Zeit ein wunderbarer Geistesblick in die Zukunft. Es lebte eben in Schleiermacher der Geist, der in Preußen nach einer neuen Gestalt der Dinge rang. In Verfolgung seiner Sonderpolitik an den Abgrund des Verderbens geführt, schlug dieser Staat einen von der Bahn der Aufklärung ablenkenden, geschichtlichen und deutschen Weg ein, auf dem deutschgesinnte Nichtpreußen, wie der Sachse Fichte, der rheinische Reichsfreiherr von Stein, der still schaffende Hannoveraner Scharnhorst, seine Führer waren. Spaniens Guerilla's, Tyrols Erhebung, die ungeheuern Opferflammen von Moskau zeigten, was ein Volk vermag, das sich als Volk fühlt. Und die Wagnisse Dörenberg's, Schill's, Braunschweig-Oels' bewiesen, daß der Rittergeist noch nicht in Deutschland erstorben war. In seinem Aufrufe stellte sich endlich der König von Preußen an die Spitze der Bewegung. Rußland stand kampfgerüstet im Hintergrunde, Oesterreich schloß sich bald an. Nicht die Größe der Fürsten, selbst nicht die strategische Kunst der Feldherrn, sondern der sittlich erneuerte Geist des Volkes hat Napoleon überwunden. Es war dem aus der Revolution hervorgegangenen Kriegsfürsten so lange Macht gegeben über die Völker, als sie noch selbst die Revolution in sich trugen. Verfallen mußte, was doch verfallen war, das alte Reich. Eine bessere Weihe aber konnten die selbständig gewordenen Sonderstaaten Deutschlands nicht empfangen zu der ihnen gewordenen Aufgabe, das alte Reich sonderthümlich darzustellen, als diese Bluttaufe. Daß nach diesem fürchterlichen Gottesgerichte die Diplomaten in Wien nach dem bekannten Worte tanzten, ohne von der Stelle zu kommen, und als sie Ernst machten, einem Talleyrand solchen Raum für

1) Aus Schleiermacher's Leben II. S. 63.

seine schlechten Künste gaben, daß die Wiederkunft Napoleon's nöthig war um einen Kampf der Verbündeten abzuwehren, das ist freilich ein niederschlagender Beleg für die Prophetenfrage: Wem ist der Arm des Herrn offenbar? Diese Freiheitskriege nun sind in Gottes Hand der Wendepunkt gewesen der religiösen Erneuerung, welche, wie wir sahen, die deutsche Wissenschaft — und das ist nun einmal die Gabe Deutschlands — geahnt und vorbereitet hatte.

Ein Geist sittlichen Ernstes, ein geschichtlicher Sinn, ein neues religiöses Leben zeigt sich von nun an in Deutschland. Ein Geist sittlichen Ernstes, sagen wir. Was einem christlichen Volke Halt giebt, vaterländischer und kirchlicher Geist, war im Zeitalter der Aufklärung ganz verkommen. Die einzelnen Menschen gingen ihren sentimentalen Interessen, ihrem Familienglücke, ihren humanistischen Genossenschaften, ihrer absonderlichen Tugend, ihren ästhetischen Genüssen nach. Diesem versubjektivirten Geschlechte war es heilsam, daß das Schicksal, wovon sie in sentimentalen Phrasen deklamirten, ihnen ernsthaft entgegentrat in dem Manne, der sich gern für einen Diener des Schicksals ansah. Die Schrecken des Krieges zeigten dem Volke, wie nichtig die Welt, die sich um den Heerd gestaltet, ist, wo Thron und Altar erschüttert sind. Diesen Uebergang aus dem Spiele subjektiver Tendenzen in den Ernst der Hingabe an die sittlichen Grundmächte des Lebens stellen uns die Lebensbilder von Arndt, Steffens, Stein, Perthes u. A. in erwecklicher Anschaulichkeit vor Augen. Der Tugendbund fand im Vaterlande das Ziel der Tugend. Es weht doch in den Romantikern der Freiheitskriege ein anderer sittlicher Geist als bei Tieck, Schlegel u. s. w. In Theodor Körner ringt sich aus der Sentimentalität die vaterländische Begeisterung in einer Kraft hervor, welche jene Zeit mächtig ergreifen mußte. Rückert hauchte den weichen Formen des Sonetts den Muth kühner Jugend ein. In Schenkendorf's Liedern entfaltet sich eine ritterliche Persönlichkeit voll Liebe, voll Treue, voll Glauben. Uhland sang in Geist und Kraft

der Minnesänger Lieder, durchweht von vaterländischer Begeisterung und zarten Ahnungen von der Herrlichkeit der Kirche. In der Einsamkeit des Waldes sieht er an einer Stelle, wo ein Glockengeläute aus der Tiefe von einer verlorenen Kirche zeugt, die mittelalterliche Kirche in Gestalt eines Münsters, der in den Himmel verschwebt. Justinus Kerner stellt den Geist der Schwermuth dar, der immer dem deutschen Volke eigen gewesen ist, verklärt zur Sehnsucht nach dem Jenseits, welches mit seiner Geisterwelt in das Diesseits hineinragt. Es brachte die akademische Jugend von den Schlachtfeldern einen ritterlichen Muth, einen vaterländischen Sinn, eine sittliche Weihe in die Heimat, die, da das Leben ihnen keine entsprechende Wirklichkeit bot, sich in phantastische Bestrebungen, abenteuerliche Verbindungen, seltsame Demonstrationen verirrte. In diesem Sinne ward das Wartburgsfest gefeiert.[1] Es waren, was auch Unrichtiges und Verschrobenes vorging, Zeiten wie nach den Perserkriegen in Griechenland, marathonische.

Ein geschichtlicher Geist entband sich seit den Freiheitskriegen. Oesterreich und Preußen hatten aus dem Geiste der Aufklärung, der mit allem Ueberlieferten brach, das Verderben geerntet, im Zurückgehen aber zum sittlichen Geiste der Väter gesiegt. Ein Sinn für Deutschlands Vorzeit regte sich allenthalben. Mit wunderbarer Begeisterung ward 1817 das dreihundertjährige Jubiläum der Reformation gefeiert. Es war mehr der deutsche Mann als der Mann der Rechtfertigung aus dem Glauben, den man feierte, aber ein tieferes Verständniß war doch aufgegangen in den Freiheitskriegen für den Heerführer jenes geistlichen Freiheitskrieges. Es weht in dem Reformationsalmanach, zu dem die tüchtigsten Theologen Beiträge gaben, bei allem Unklaren eine neue Luft. Durch Marheineke's Reformationsgeschichte und Spieker's (leider unvollen-

1) Raumer, Die deutschen Universitäten S. 96 ff. Anziehende Mittheilungen über das Burschenleben dieser Zeit enthält: Hase, Ideale und Irrthümer 1872.

detes) Leben Luther's geht ein ächt vaterländischer und ernst geschichtlicher Geist. Welch eine Litteratur ist seit jener Zeit über die Reformationsgeschichte erwachsen! Für das Verständniß des Mittelalters hatte schon die Romantik die Wege gebahnt. Auf Anregung Stein's entstand eine große Sammlung der Geschichtsdenkmäler Deutschlands (Monumenta Germaniae). Unter Vorgang der Gebrüder Grimm wandten sich die ausgezeichnetsten Kräfte auf Erforschung deutscher Sprache, Mythologie, Sagenwelt, Sitte, Rechtszustände u. s. w. Die altdeutsche Baukunst, Malerei, Dichtkunst war Gegenstand wärmster Studien. In umfassenden Gesammtdarstellungen (man denke nur an Luden), in großen Monographien (man denke nur an Raumer's Hohenstaufen) ward die Geschichte Deutschlands behandelt. Selbst für die Hierarchie, die Mystik, die Scholastik erwachte ein reges historisches Interesse. In der Jurisprudenz fand seit den Freiheitskriegen das deutsche Recht den regsten Anbau, und die bedeutendsten Kräfte sammelten sich um den Vertreter der historischen Rechtsschule, Savigny. Dieser geschichtliche Geist drang selbst in Sphären, die traditionell in Opposition zum Romantischen standen, in die philologischen Studien, wie zwei der bedeutendsten Repräsentanten derselben, Passow und Lachmann, beweisen. Aber nicht bloß auf dem Gebiete der Wissenschaft zeigte sich dieser historische Zug. Rückkehr zum alten Königthume, zum alten Kirchenthume, zur alten Adelsherrlichkeit war der Gedanke, welcher die Bourbonen beseelte in Frankreich und in Spanien: Restauration. Und diesem Streben lieh Haller seine Restauration der Staatswissenschaften, Chateaubriand seine Romantik. Gegenüber den demagogischen Bewegungen, welche sich in Deutschland mit dem vaterländisch-geschichtlichen Geiste verbrüderten, nahm auch die Politik der Ostmächte mehr oder weniger den Charakter der Restauration (Verona) an. Aber nur eine gewaltsame Wiederherstellung des Alten, nicht eine gesunde Rückkehr zum Geiste der Väter hat die Julirevolution und ihre Nachwehen brechen können.

Endlich erwachte seit den Freiheitskriegen ein neues religiöses Leben in den Fürsten wie in den Völkern. Ueber den Charakter des Kaisers Franz zu urtheilen ist eben so schwer wie über den seines Vaters, der bekanntlich als Großherzog von Toskana an der Spitze der Aufklärung stand, als Kaiser aber von der Josephinischen Bahn entschieden ablenkte. Zwischen dem Bilde volksthümlicher Einfachheit, das im Volke lebt, und dem Bilde einer durchweg berechneten, mißtrauischen, kleinen Seele, das Andere aufgestellt haben, erscheint eine Mittelansicht als das Richtige.[1] Friedrich Wilhelm wandelte zuerst in den Fußtapfen Friedrich's II. An einem verderbten Hofe bewahrte er Einfalt, Schlichtheit, Demuth. In seiner Stellung zum Christenthume verleugnete er Sack's Schule nicht. Aber in eine schwere Leidensschule nahm ihn Gott. Nach dem Unglück des Jahres 1806 ward sein Herz für eine tiefere Heilserkenntniß erschlossen, namentlich unter dem Beistande des ehrwürdigen Borowski. Noch vor dem Freiheitskriege beschäftigte ihn ernstlich die Neugestaltung der Kirche. Und als den Gedemüthigten der Herr so wunderbar erhöhte, nahm auch sein Glaubensleben einen freudigen Aufschwung. Auf die empfängliche, ritterliche Seele Alexander's machte der Ernst der Zeiten einen gewaltigen Eindruck. Der Gedanke erwachte in ihm eines christlichen Völkerbundes. Trotz der Unterschiede der Konfessionen reichen die Völker Europa's wie Glieder einer Familie sich die Hände im Glauben an Jesum Christum, den Herrn der Kirche, wie ihn das Evangelium verkündet. Dieser große Gedanke war den Engländern zu unpraktisch, dem Papste zu unchristlich. Im Reiche der Gedanken ist die heilige Alliance freilich geblieben. Aber ein Zeichen des erneuten religiösen Lebens in den Fürsten ist sie jedenfalls.[2]

1) Ich denke an eine solche Auffassung, wie sie Pertz im Leben Stein's gegeben hat.

2) Die religiöse Neubelebung seit den Freiheitskriegen hat im Großen und Ganzen dargestellt: W Baur, Geschichts- und Lebensbilder aus der

Am Reformationsjubelfeste 1817 hielt sich Claus Harms, Archidiakonus in Kiel, ein ursprünglicher Mann aus dem Volke, der durch Schleiermacher's Schule zum Glauben der Väter zurückgekehrt war, berufen, zu den 95 Thesen Luther's 95 neue hinzuzufügen, welche der für Luther begeisterten Zeit Luther's Glauben vorhielten. „Mit der Idee einer fortschreitenden Reformation, so wie man diese Idee gefaßt hat und namentlich an sie gemahnt wird, reformirt man das Lutherthum in's Heidenthum zurück und das Christenthum aus der Welt hinaus (3). Den Papst zu unserer Zeit können wir nennen in Hinsicht des Glaubens die Vernunft, in Hinsicht des Handelns das Gewissen (9). Das Gewissen kann nicht Sünden vergeben (11). Die Vergebung der Sünden kostete doch Geld im 16. Jahrhundert; im neunzehnten hat man sie ganz umsonst, denn man bedient sich selbst damit (21). Zwei Ort, o Mensch, hast du vor dir, hieß es im alten Gesangbuche. In neueren Zeiten hat man den Teufel todt geschlagen und die Hölle zugedämmt (24). Die sogenannte Vernunftreligion ist entweder von Vernunft oder von Religion, oder von Beiden entblößt (32). Wenn in Religionssachen die Vernunft mehr als Laie sein will, so wird sie eine Ketzerin. Die meide, Tit. 3, 10 (47). Man soll die Christen lehren, daß sie das Recht haben Unchristliches und Unlutherisches auf den Kanzeln und in den Kirchen- und Schulbüchern nicht zu leiden (64). Es ist ein sonderbares Verlangen, daß es frei stehen müsse, einen neuen Glauben zu lehren von einem Stuhle, den der alte Glaube gesetzt hat, und aus einem Munde, dem der alte Glaube zu essen giebt (67). Die Vernunft geht rasen in der lutherischen Kirche: reißt Christum vom Altare, schmeißt Gottes Wort von der Kanzel, wirft Koth in's Taufwasser, mischt allerlei Leute beim Gevatterstand,

Erneuerung des religiösen Lebens in den Befreiungskriegen 3. A. 1872. 2 Bd. Einzelne Länder: Wangemann, Geistliches Regen und Ringen am Ostseestrande 1861. Thomasius, Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Baierns 1867.

zischt die Priester aus und alles Volk ihnen nach, und hat das schon so lange gethan. Noch bindet man sie nicht? Das soll vielmehr ächt lutherisch und nicht carlstadtisch sein (71). Dazu sagen, daß man fortgeschritten sei in der Aufklärung, das wird man doch nicht begründen mit der gegenwärtigen Finsterniß im wahren Christenthum? Viele Tausende können erklären wie einst die Johannesjünger (Apostelg. 19, 2): Wir haben auch nie gehöret, ob ein heiliger Geist sei (74). Als eine arme Magd möchte man die lutherische Kirche jetzt durch eine Copulation reich machen. Vollzieht den Akt ja nicht über Luther's Gebein! Es wird lebendig davon und dann — wehe euch (75). Sagen, die Zeit habe die Scheidewand zwischen Lutheranern und Reformirten aufgehoben, ist keine reine Sprache (77). Gleichwie die Vernunft die Reformirten gehindert hat, ihre Kirche auszubauen und zur Einigkeit zu bringen, so würde die Aufnahme der Vernunft in die lutherische Kirche nur Verwirrung und Zerstörung in derselben anrichten (82). Die evangelisch-katholische Kirche ist eine herrliche Kirche. Sie hält und bildet sich vorzugsweise am Sakramente (92). Die evangelisch-reformirte Kirche ist eine herrliche Kirche. Sie hält und bildet sich vorzugsweise am Worte Gottes (93). Herrlicher als beide ist die evangelisch-lutherische Kirche. Sie hält und bildet sich am Sakramente wie am Worte Gottes (94)."

Diese Thesen riefen eine mächtige Bewegung hervor. Mehr als zweihundert Streitschriften erschienen, meist gegen Harms. Man sah, daß solche Speise für jene Zeit noch zu stark war. Aber man sah auch aus dieser Bewegung, daß das religiöse Interesse wieder eine Macht war. Vergebens sang der alte Humanismus in Halle: Rosen auf den Weg gestreut und des Harms vergessen. Harm's Zeugniß ging nicht leer zurück. Von einer ganz unerwarteten Seite her erschien ein Mitkämpfer. Ammon vertheidigte die Harms'schen Sätze in dem Schriftchen: Eine bittere Arznei für die Glaubensschwäche der Zeit. Selbst dem Proteste gegen die Union trat er bei. „Weder Harms noch der Verfasser dieser Blätter hat je einer christ-

lichen Union beider Kirchen widersprochen, sondern nur der Mischung und Verwirrung Beider, und namentlich einer Verschmelzung der lutherischen, die ihr inneres Wesen zu verändern und aufzulösen droht. Zu diesem ernsten und bestimmten Widerspruche waren aber Beide als Lehrer ihrer Kirche nicht nur berechtigt, sondern sogar berufen, namentlich an der Jubelfeier der Reformation, wo sie Luther nicht verrathen oder übergeben, sondern ihn ehren und vertheidigen sollten."

Dieser Protest gegen die Union rief Schleiermacher in die Schranken. Schleiermacher war von Haus aus reformirt, und die Festrede, welche er am Reformationsfeste 1817 in der Aula von Berlin hielt, beginnt mit den Worten: Spero vestrum fore neminem, qui miretur, quod in his saecularibus coram vobis ego potissimum dicam, qui Zwinglii magis quam Lutheri doctrinae sim addictus.[1] Auf dem Standpunkte freilich, auf welchem wir ihn zuerst sahen, wollte sein reformirter Charakter nicht mehr sagen als der Umstand, das Ammon, als er noch in Kant's Wegen wandelte, Lutheraner war: vielleicht noch weniger. Schon damals hatte er den Gedanken einer Union zwischen Reformirten und Lutheranern gefaßt, wie aus einem Gutachten in Sachen des protestantischen Kirchwesens von 1803 erhellt.[2] Die Trennung zwischen beiden Kirchen ist nachtheilig, einmal weil sie den gemeinen Mann zur Meinung veranlaßt, als wenn die Kleinigkeiten, welche beide Kirchen trennen, wirklich etwas Wesentliches wären, in die Familien Zwiespalt bringt und die Gebildeten irre werden läßt an den Geistlichen, welche von Reformirten sich trennen, da sie unter sich doch in ganz anderen Punkten abweichen; dann, weil sie der allgemeinen Moralität und Kultur schadet, indem sie Intoleranz u. s. w. erzeugt; endlich weil sie auch dem Interesse des Staates entgegentritt, indem

1) Werke z. Th. V. S. 311.
2) A. a. O. S. 46 ff.

sie das Schulwesen verwirrt, die Kräfte der reformirten Prediger, welche in der Regel wenig in Anspruch genommen sind, brach liegen läßt u. s. w. Man muß sich in der That wundern den romantischen Redner über Religion hier reden zu hören, wie etwa Spalding gesprochen haben würde. Friedrich Wilhelm hielt es nach dem Freiheitskriege an der Zeit, dem Gedanken der Union, den er von seinen Vorfahren seit Johann Sigismund überkommen hatte, Wirklichkeit zu geben. Von einer Zeit, welche von religiösen Interessen ergriffen und doch dem Glauben der Väter entfremdet war, war kein Widerstand zu erwarten. So erschien die Kabinetsordre vom 27. Sept. 1817, welche an die Gesinnung der Einzelnen die Aufforderung richtet, sich doch in der Ueberzeugung, daß die getrennten Kirchen im Wesentlichen eins wären, zu einer evangelischen Kirche, deren äußere Gestalt sich finden werde, zu vereinigen. Die nächste Folge war, daß am Reformationsfeste in Berlin die Geistlichen beider Konfessionen gemeinsam das Abendmahl genossen als Ausdruck ihrer Kirchengemeinschaft. Die (von Schleiermacher verfaßte) Amtliche Erklärung der Berlinischen Synode schließt mit den Worten: „Auf diese Weise entbieten wir unserseits auch für die Zukunft allen noch geschiedenen reformirten und lutherischen Gemeinden, so lange es deren inner- oder außerhalb unseres Landes geben wird, die brüderliche Hand zur ungestörten und für alle vorkommenden Fälle wie bisher ausreichenden kirchlichen Gemeinschaft. Daß wir hierin nichts Neues oder Unerhörtes anbieten und wünschen, darüber berufen wir uns auf das Beispiel der evangelischen Brüdergemeinde, welche ebenfalls eine Vereinigung von Christen auch des lutherischen und reformirten Bekenntnisses ist, welche nach einem beide Theile befriedigenden Ritus das Abendmahl feiern.“[1] Gegen diesen Unionsversuch protestirten, so sahen wir, Harms und Ammon. Schleiermacher antwortete in einem Sendschreiben an Ammon

1) Werke z. Th. V. S. 306.

über seine Prüfung der Harms'schen Sätze (1818). Von Harms sprach Schleiermacher in anerkennender Weise, bekämpfte seine Thesen mehr nach der formalen Seite und immer mit dem Glimpf des Lehrers gegen den ehemaligen Schüler. Ammon dagegen ließ er die ganze Schärfe seines dialektischen Verstandes und alle Stacheln seiner Ironie fühlen. Die Summe seiner Rede ist: Ammon, wie ihn die theologische Welt kennt, ist mit sich selbst in Widerspruch, wenn er für Harms sich erhebt, und hat kein Recht die Union zu bestreiten, da er die Kirchenlehre, auf die er sich beruft, selbst nicht anerkennt. Ammon war in einer schwierigen Lage. In seiner bald folgenden Antwort (1818) sucht er die Kluft zwischen seinem früheren Standpunkte und dem in seiner Bitteren Arznei ausgesprochenen durch den Hinweis auszufüllen, er sei stets rationalistischer Supernaturalist gewesen, habe sich in seiner Entwickelung mehr und mehr dem Kirchenglauben genähert und für Harms und gegen die Union nur bedingter Weise gesprochen. Der Ton, in welchem Ammon eine Sache vertheidigte, für die sich viel sagen ließ und namentlich gegen einen Mann, dessen Entwickelung doch auch Nachtseiten bietet, beweist Jedem, der die Sprache des Glaubens versteht, daß es mit der Umkehr Ammon's zum Glauben der Väter nicht so ernstlich gemeint war.

Wir sind auf Harms' Streit eingegangen, weil er in der That ein Höhenmesser der Zeit ist. Ein neues Leben ist erwacht: das beweisen die Begeisterung der Reformationsfeier, Harms' Thesen und Harms' Gegner, Ammon und Schleiermacher, die Förderer wie die Gegner der Union. Dieß neue Leben aber ist keineswegs kirchlich: das beweist die einsame Stellung Harms'. Aber es strebt zum positiven Christenthume hin: das beweist besonders die Bedeutung, welche seit jener Zeit Schleiermacher's Theologie gewinnt.

---

4. Die vermittelnde Theologie.

Die Aufklärung war gerichtet. Aber sie hatte noch ein breites Dasein. Sie hatte an den grünen Tischen, auf den Lehrstühlen, auf den Kanzeln, in der Tageslitteratur, in den mittleren Bildungsschichten des Volkes das Wort des Tages. Aber es ist in der Geschichte des Reiches Gottes wie in der Natur. Es haben im März die grünen Spitzen der Saaten, so unscheinbar sie sind, mehr Zukunft als die Schneemassen, welche sie noch bedecken. Nicht auf einmal siegt die Frühlingssonne über Schnee und Eis. Aber die grauen Eismassen in den Hohlwegen halten den Frühling nicht auf: es ist doch Frühling. Die Zeit nach den Freiheitskriegen stellt diesen Kampf des neuerwachten Geistesfrühlings mit den Schnee- und Eismassen der Aufklärung dar. Bis in die Gegenwart reicht dieser Kampf, aber immer mächtiger wird die Sonne, immer schwächer der Winter. In der altnordischen Sage kann Thor, der Gott des Donners, dem Winterriesen Thrym, der ihm seinen Hammer gestohlen hat, nur dadurch beikommen, daß er in Freya's Schwanengewand verkleidet sich ihm verlobt. Nach Uhland's sinnreicher Deutung ist Freya's Schwanengewand die Frühlingsheitre, in welcher die den Donner hegende Sommerwärme verborgen liegt. So auch war die neubelebte, positive Theologie nach den Freiheitskriegen noch nicht die reife und reifmachende, die mit dem Feuer des Lebens und dem Feuer des Todes gerüstete Wissenschaft der Kirche, sondern nur die den Sommer der Kirche verkündende Frühlingsheitre.

Das erfuhr, wie wir ebenfalls sahen, Harms mit seinen gegen den Rationalismus gerichteten Thesen. Es war ein Donner im ersten Frühling, den die Winterriesen der Aufklärung nicht fürchteten. Auch der Nachdonner: „Daß es mit der Vernunftreligion nichts ist" (1819), verhallte ohne sicht-

bare Wirkung. Diese Schrift enthält mächtige, unwiderlegliche Gedanken und mit Belesenheit, Geist, in regelrechten Syllogismen vorgetragen, aber sie kam zu früh. Die Masse trank doch lieber das Wasser, welches der unerschöpfliche Krug in seiner Broschüre: „Daß es mit der Vernunftreligion doch etwas ist" (1819) bot. Ganz anders als Harms griff in die Zeit eine Theologie, welche, um noch einmal in jenem Bilde zu reden, im Schwanengewande erschien. Zwei Namen mögen sie vertreten: de Wette und Hase. Beide Theologen verleugnen nicht den rationalistischen Boden, der sie erzeugt hat. Sie erklären die Vernunft für die letzte Instanz in Sachen des Glaubens; sie stimmen in ihren dogmatischen Resultaten in Wesenspunkten mit dem gewöhnlichen Rationalismus überein; sie stehen zu Schrift und Bekenntniß so frei, wie der Rationalismus es nur forderte. Und doch sind Beide nicht Rationalisten. De Wette läßt in seinem Lehrromane Theodor oder des Zweiflers Weihe (1821) den Helden auf dem Standpunkte des Rationalismus mit der Theologie brechen, um ihn durch eine positive Philosophie die Weihe finden zu lassen. Die Philosophie, welche hier gemeint ist, ist die Fries'sche, deren theologische Resultate de Wette in einer Reihe von Schriften dargestellt hat.[1] Für unseren Zweck ist die kurze, freie Darlegung in jenem Romane ausreichend, und erwünscht, weil sie eben Selbstdarstellung ist. „Das System dieses Philosophen schien ihm (Theodor) zwischen dem Kant'schen und Schelling'schen mitten inne zu stehen und beide zu vereinigen. Er ging von einem Urbewußtsein des menschlichen Gemüthes aus, das er Glaube nannte und wodurch man an die intellektuelle Anschauung und Identität Schelling's erinnert wurde. Aber er entwickelte daraus nicht, wie dieser, die Welt mit ihren Gesetzen und Kräften, sondern, sich auf dem inneren Standpunkt haltend, zeigte er, wie dieses Urbewußt-

1) Henke, Jakob Friedrich Fries. Aus seinem handschriftlichen Nachlasse dargestellt. Lpz. 1867.

sein sich in den verschiedenen Thätigkeiten des Geistes entfalte, wie sich das ganze Gebäude der menschlichen Erkenntniß aus Erfahrung und innerer Selbstthätigkeit durch Zusammensetzung und Verknüpfung erbaue, und sich so dem Geiste eine Welt in Zeit und Raum und unter Naturgesetzen darstelle; diese Erkenntniß aber sei nur das unvollkommene Abbild des Wesens der Dinge, von welchem das Urbild in jenem Urbewußtsein beschlossen liege, und man könne die höchste Wahrheit und die Befriedigung des Geistes nur im Glauben finden, durch dessen Licht verklärt die Welt als ein harmonisches Ganzes in göttlicher Herrlichkeit erscheine. Er unterschied zwischen Verstand und Vernunft; jenen nannte er das niedere mittelbare Bewußtsein, wodurch die Welt in Zeit und Raum und in ihren Naturgesetzen begriffen werde: unter dieser verstand er die unmittelbare Erkenntniß und das ganze Leben des Geistes in allen seinen Thätigkeiten, und als deren Urquell und Mittelpunkt bezeichnete er den Glauben. Er zeigte, daß die Erkenntniß nur die eine Seite des menschlichen Gemüthes sei, daß ihr zur Seite das Gefühl und das Thatvermögen stehe, und daß nur durch alle drei Vermögen das Leben des Geistes vollendet werde, welcher sowohl durch die Erkenntniß als durch das Gefühl und die That mit der Welt in Berührung trete. Mit der bloßen Erkenntniß könne man weder die Welt noch das menschliche Leben verstehen, das Gefühl und die Liebe gebe Allem erst die lebendige Bedeutung und die That vollende die Wahrhaftigkeit der Erkenntniß und des Gefühls." Der Rationalismus und Kantianismus hatten sich nie gesagt, daß, wenn auch die Vernunft Norm der Religion ist, damit nicht bewiesen ist, daß sie Quell und Sitz derselben sei. Wir haben gesehen, wie Jacobi und Schleiermacher sich an das unmittelbare religiöse Leben hielten, welches Jener in den Glauben, Dieser in das Gefühl setzte. Hier nun wird Beides combinirt, indem der Vernunft ein unmittelbares Vernehmen des Göttlichen im Glauben zugeschrieben wird. Während der Verstand das Vermögen ist, die sinnlichen Wahrnehmungen be-

grifflich zu ordnen, ist die Vernunft das unmittelbare Organ für das Göttliche. Die Vernunft nun vernimmt von Gott, weil Gott es ihr offenbart hat. „Ich unterscheide zwischen der Vernunft und der ihr einwohnenden Offenbarung. Diese ist der letzte unbedingte Grund oder der Urquell von jener, gleichsam die Sonne, aus welcher alle Strahlen der Erkenntniß und des geistigen Lebens fließen. Was Gott für die Welt ist, das ist die Offenbarung für das menschliche Gemüth, sie ist gleichsam sein innerer Gott, an welchen er glaubt, von welchem er Licht und Leben empfängt.“ Alle Offenbarung ist aber nichts weiter als Belebung jenes unmittelbaren Lichtes im Menschen. „Jeder Mensch, in welchem das Göttliche beziehungsweise das Uebergewicht und die Herrschaft über das Menschliche erlangt hat, ist für seine Zeitgenossen Mittler einer Offenbarung; derjenige aber, in welchem der vollkommene Einklang des Göttlichen und Menschlichen zu Stande gekommen ist, hat den Kreis der Offenbarung abgeschlossen, und dieser Glaube war in Christo.“ Wie nun im Gemüthe des Mittlers Jesu Christi das Göttliche oder der Glaube den Verstand überwindend durchdringt, erleuchtet, reinigt, so wird auch nicht der Verstand es sein, welcher jenes Göttliche versteht, sondern das Gemüth. Auf das Gemüth, das unmittelbare Urtheil des Göttlichen in uns, kann ein Mittler nicht durch Worte, sondern nur durch Thaten, durch seine sittliche Persönlichkeit wirken. „Die Persönlichkeit des Mittlers einer Offenbarung ist die erste und sicherste Gewähr des Offenbarungsglaubens.“ Von Christo nun ist eine Gemeinschaft ausgegangen, die Kirche. Zu einer sittlichen Gemeinschaft gehört ein sittlicher Geist und eine sittliche Form. Soll die Gemeinschaft Jesu Christi bestehen, so muß der Geist derselben an ein Bekenntniß, einen Auctoritätsglauben, einen positiv geordneten Kultus geknüpft sein. „Nun können wir ganz das Verhältniß der Vernunft zum Offenbarungsglauben übersehen. Es ist ein Akt der Vernunft, nämlich des ursprünglichen Gefühls, eine gegebene Offenbarung anzuerkennen, in

welcher die Vollendung der Vernunft von Seiten der Wahrheit und Güte erscheint, so daß sich gleichsam die Vernunft selbst wieder darin erkennt. Die Vernunftthätigkeit wird aber vorbereitet und gelenkt durch einen geschichtlich entstandenen und fortgepflanzten Gemeinsinn oder Parteigeist. Hierbei findet nun noch keine freibewußte, reflektirende Prüfung statt, sondern Alles ruht noch auf Gefühl und Angewöhnung. Aber der Verstand soll nicht davon ausgeschlossen sein. — — Der Verstand wird zwar frei vergleichen und prüfen dürfen, um die allgemeine Vernünftigkeit des christlichen Glaubens in's Licht zu setzen; aber das kirchliche Vorurtheil wird ihm als Wächter zur Seite treten, nicht um seine Freiheit einzuschränken, sondern nur um das religiöse Gefühl zu erinnern, damit dieses nicht von der Zweifelsucht verletzt und unterdrückt werde. — — Das ist der Unterschied der theologischen Wissenschaft von der freien philosophischen, daß jene von einem bestimmten Gefühl und einer unwandelbaren Voraussetzung ausgeht beim Erforschen der Wahrheit; diese dagegen frei und unabhängig die Bahn des Forschens betritt und sie, wohin sie führen mag, verfolgt." Mit dieser Auffassung der Theologie stand de Wette in naher Beziehung zu Schleiermacher, mit welchem er auch im Leben eng verbunden war.[1] Wie Schleiermacher setzte de Wette die Religion in das Gefühl, nur daß sein religiöses Gefühl bestimmter, mit den Kräften des Wissens und Wollens inniger verbunden und von Pantheismus frei war. Wie Schleiermacher schloß de Wette sein religiöses Gefühl dem positiven Christenthume an, indem er in Christo den absoluten Mittler des neuen religiösen Lebens sah. Wie Schleiermacher überließ de Wette alles Geschichtliche, Dogmatische, Objektive, welches mit dem Gefühle nicht in unmittelbarer Verbindung stand, einer kühnen Verstandeskritik, die noch viel weiter ging als der Rationalismus je gegangen war.

1) Lücke, Zur freundschaftlichen Erinnerung an D. W. M. L. de Wette (Stud. u. Kr. 1850. I. H. Anf.).

Wir erinnern nur an die kritische Zersetzung, welche de Wette mit den Geschichtsbüchern des Alten Testaments vornahm, sein geflissentliches Hervorheben negativer Resultate in der neutestamentlichen Kritik, die großen Zugeständnisse, welche er der Strauß'schen Kritik des Lebens Jesu machte. Eine spätere Zeit wird es schwer vereinbaren können, daß derselbe Mann, der im Evangelium das Wort des Lebens sah, Wundergeschichten, in die er sich nicht finden konnte, Anekdoten nannte und Worte Christi, an die sein Verstand nicht reichte, entweder schulmeisterlich kritisiren oder ohne Weiteres als unächt über Bord werfen konnte. Wenige Wochen vor seinem Tode (1849) hat er noch von sich bekannt:

Ich fiel in eine wirre Zeit,
Die Glaubenseintracht war vernichtet;
Ich mischte mich mit in den Streit:
Umsonst! ich hab' ihn nicht geschlichtet.

Daß ein Mann von dieser Nüchternheit die Begeisterung der deutschen Jugend nach den Freiheitskriegen so verstand — in Folge des Trostschreibens, welches er an Sand's Mutter schrieb, wurde er seiner Professur entsetzt —, daß ein Mann von diesem negativen Zuge doch solche Liebe zum historischen Christus und ein solch warmes Herz für die kirchliche Vergangenheit hatte, ist ein rechtes Zeichen des Umschwungs der Zeiten.

Als zweiten Repräsentanten jenes Geistes nach den Freiheitskriegen nannten wir Hase. In rascher Folge entwickelte er, noch ein Jüngling, bald in Form des Romans, bald der Gelegenheitsschrift, bald der Darstellung für gebildete Kreise (Gnosis), bald des Lehrbuches (Dogmatik, Leben Jesu, Hutterus, Kirchengeschichte) einen Standpunkt, in welchem der romantische Zug der Jugend, der Einfluß der neueren Philosophie, namentlich Schelling's, die Impulse Schleiermacher's, das geschichtliche Streben der Zeit und vor Allem eine religiöse Begeisterung auf eine so geistvolle Weise zusammengefaßt waren, daß eine bedeutende Wirkung nicht ausbleiben konnte. Als Motto

der Theologie Hase's mag der Anfang der Gnosis hier stehen. „Eine Nacht durch blickte Sokrates zu den Gestirnen über ihm und auf die unergründliche Tiefe seines Gemüthes in ihm: als aber die Sonne aufging, fiel er nieder und betete zur Gottheit. So blicket ein Jeder hinauf und hinab, dessen Geist aufschwebt über dem Chaos der Welt, und sinnet nach den Räthseln über ihm und in ihm. Lange Nächte hindurch sannen Einzelne und Völker. Als aber ihre Sonne aufging und sie hörten ein Morgengeläute vom Himmel her: fielen sie nieder und beteten an den großen Weltgeist, sich erinnernd, daß sie selbst seines göttlichen Geschlechtes seien. Alles Menschliche wird sich klar und verklärt sich erst im Göttlichen, alle Liebe der Weisheit vollendet sich in der Liebe Gottes. Solcher Weltweisheit gilt diese Schrift. Vor uns öffnet sich ein langer Zug der Jahrtausende, wie ein Kreuzzug nach dem gelobten Lande und heiligen Grabe; suchend und kämpfend um göttliche Dinge. Auch liegt vor uns, was von der Kindheit leiser Ahnung an uns durchweht hat vom Hauche des Unendlichen in jeder heiligen Stunde. Ernst und andächtig erhebt sich die Wissenschaft, um zu lesen in des Geistes ewigem Gesetze und Recht zu sprechen der wechselnden Erscheinung." Als das Richtmaß der religiösen Wahrheit sieht Hase die Vernunft an, aber die philosophisch entwickelte. Ein System will seine Dogmatik sein. Als das Wesen des Menschen erscheint ihm die aus dem Endlichen in's Unendliche strebende Freiheit. Näher ist diese Freiheit eine relative, einmal weil sie sich nicht selbst gesetzt hat, dann weil sie das Unendliche nicht erreicht. Sie verweist also auf eine Macht, welche sie selbst gesetzt hat, und auf ein unerreichbares Ideal. Jene Macht, dieß Ideal ist Gott. Der Religion Wesen ist sonach Liebe zu Gott, als dem Grunde und dem Ziele der ewig strebenden Freiheit. Während der Pantheismus (Schelling) Gott einseitig als Grund faßt, bestimmt der Idealismus (Fichte) ihn einseitig als Ziel. Das Wahre ist die mittlere Einheit beider Standpunkte. Gott ist die absolute Persönlichkeit, welche aus freier Liebe Grund des

Weltalls ist zur Vollendung des geschaffenen Lebens im Reiche Gottes. Von diesem Standpunkte aus hat Hase Christum als den idealen Menschen gefaßt, in welchem jenes Streben, jene Liebe gipfelte, sündlos, mit der Macht der reinen Menschheit über die Natur ausgerüstet, wahrhaft auferstanden, Anfänger des neuen Lebens im Reiche Gottes. Die Geschichte dieses Reiches hat Hase in seiner Kirchengeschichte mit liebevoll in den Geist der vergangenen Zeiten sich einlebendem Sinn, mit historischer Kunst dargestellt. Ein verdienstvolles, wenn schon seltsames Denkmal dieses geschichtlichen Sinnes ist der Hutterus redivivus, die Darstellung der altkirchlichen Dogmatik vom Standpunkte eines alten Dogmatikers, wie er in unserer Zeit reden würde. An diesem Buche mußte der gewöhnliche Rationalismus, der in der Voraussetzung, Hase gehöre in seinen Kreis, bisher nicht ohne Kopfschütteln all die Elemente einer verjüngten Theologie in diesem Theologen hingenommen hatte, irre werden. Röhr's einfacher Verstand konnte sich durchaus nicht in die historische Tendenz dieses Buches finden. „Was will dieser Hutterus redivivus unter uns?" so beginnt seine Beurtheilung desselben. „Was hat das Schattenbild dieses aus der Gruft des 16. Jahrhunderts wieder heraufbeschworenen evangelischen Scholastikers den protestantischen Söhnen des 19. Jahrhunderts kund zu thun? — Hutterus ist dazu ausersehen, dem eigenthümlichen dogmatischen Systeme des Dr. Hase mit Hülfe der ihm geläufigen kirchlichen Formeln den Schein der kirchlichen Rechtgläubigkeit zu geben und sich auf dem Gebiete der Religionswissenschaft zur Ausführung eines leidigen Quid pro quo gebrauchen zu lassen. Dr. Hase nämlich gehört der aus dem Boden der Schelling'schen Philosophie hervorgewachsenen theologischen Schule an, deren Bemühen dahin abzweckt, die poetischen Träume derselben auch in die protestantische Religionswissenschaft überzutragen, und die man, weil sie den Worten, in denen unsere Kirche einst ihre Lehrbestimmungen aussprach, einen ganz anderen Sinn unterlegt, als diese selbst damit verband, die dog-

matisch-allegorische nennen kann, obgleich sie aus begreiflichen Gründen Dr. Hase selbst lieber die kirchlich-philosophische genannt wissen will." Dieser Angriff veranlaßte Hase zu seinen Streitschriften (1834), welche wir für die bedeutendste theologische That desselben halten. Es war Hase vergönnt, in dem Prozesse, welcher seit Anfang des Jahrhunderts gegen den Rationalismus war geführt worden, das wissenschaftliche Endurtheil auszusprechen.

„Es war eine Zeit, wo jener Rationalismus in der Theologie herrschend war und im Namen der gefeierten Aufklärung alle Gegner ohne Weiteres für bornirt und unvernünftig erklärte. Wir wollen nicht vergessen, daß er auch eine positive Stellung zum Christenthume einnahm; namentlich gegen diejenigen, welche in der allgemeinen Zerstörung über alles Christliche hinausschritten, hat er die Freundschaft zum Christenthume als Vernunftnothwendigkeit behauptet. Jetzt aber scheint es, als sei wenigstens in Deutschland seine Sendung erfüllt. Was die neuere Zeit von diesem Rationalismus abgezogen hat, möchte sich auf Dreierlei zurückführen lassen. Vorerst das Erwachen eines strengen und liebevollen historischen Sinnes für die Zustände der Vergangenheit. Alle Wissenschaften sind davon berührt worden. Es ist bekannt, wie zur Zeit des rationalistischen Terrorismus von den damals gefeierten Kirchenhistorikern die Erscheinungen der Frömmigkeit des Mittelalters verkannt und wie von den Exegeten die biblischen Geschichten zum Behufe der Wundererklärung gemißhandelt worden sind. Es gehörte zum Rationalismus, im Glauben alles historisch Eigenthümliche abzuthun und das rein Rationelle an dessen Stelle zu setzen. — Der zweite Stoß, den die Herrschaft des Rationalismus erlitt, ging von dem Erwachen einer vorher niedergedrückten religiösen Innigkeit im Volke aus, wodurch auch das religiöse Gefühl in sein Recht wieder eingesetzt wurde. Der Rationalismus hat in der Glaubenslehre dieses Recht des religiösen Gefühls gänzlich hintangesetzt, er hat in der Homiletik den Grundsatz geltend gemacht, daß man nur durch

den Verstand auf das Gefühl wirken müsse, ein Grundsatz, den selbst die politischen Redner des Alterthums nicht anerkannten und den nie ein großer Redner befolgt hat; er hat endlich die Poesie, welche in den frommen Ueberlieferungen der Kirche lag, fast durchaus verkannt: die Mißhandlung der alten Kirchenlieder ist hiervon Beweis und Exempel. Wir wollen dem Rationalismus nicht zur Schuld rechnen, was mehr oder weniger die herrschende Richtung des Zeitalters war. Allein wenn gerade diese Richtung sich in jenem Rationalismus vorzugsweise festgesetzt hat, so ist es natürlich, daß ein anders gewordenes Zeitalter, welches wieder den vollen Becher des Lebens an seine Lippen gesetzt hat, sich vom Rationalismus abwendet. — Endlich die wichtigste Einwendung ist auf dem Boden der Wissenschaft selbst erwachsen. Es sei hiermit offen ausgesprochen, daß es diesem Rationalismus an wissenschaftlicher Kraft und Schärfe fehlt." Hase weist an Wegscheider's Dogmatik nach, daß sie die Vernunft als oberste Instanz hinstelle, ohne wissenschaftlich zu entwickeln, was die Vernunft für Gesetze in Sachen des Glaubens habe. Was der Rationalismus Vernunft nenne, sei nichts weiter als der gesunde Menschenverstand. „In der That, dieser ist die höchste Behörde des Rationalismus und im Namen derselben erläßt Wegscheider seine Kritik, und das ist eben die Unwissenschaftlichkeit dieses Verfahrens." Jedes Zeitalter habe seinen gesunden Menschenverstand, der theils ein gewisses Gefühl für die Wahrheit, theils eine Summe von Ueberzeugungen im gemeinsamen Volksbewußtsein sei, nach letzterer Seite etwas sehr Wechselndes. „Der Menschenverstand des Rationalismus ist zum Theil ein Resultat philosophischer und historischer Untersuchungen, welche zu einer gewissen allgemeinen Anerkennung gelangt sind, theils auch ein gewisses gesundes Gefühl für religiöse Wahrheit, das aus dem gemeinsamen Volksleben hervorgegangen ist. Demnach ist sehr wichtig, daß viel und rechter gesunder Menschenverstand unter den Theologen sei, und man darf gestehen, daß unsere Zeit daran nicht arm

ist; allein es ist höchst verkehrt, daß dieser Menschenverstand in seiner bloßen Unmittelbarkeit, ohne sich irgend aus dem Wesen des Geistes wissenschaftlich zu rechtfertigen, sich für das höchste Gesetz der Wissenschaft ausgeben will."

Diese Argumente waren unwiderleglich, und die Menge von Mißverständnissen, ja Gemeinheiten, mit welchen Röhr im weiteren Verlaufe des Streites sie niederschlagen wollte, führten zu nichts als dazu, seine Sache nur noch mehr bloßzustellen. Das Empfindlichste war, daß dieser Schlag mit den Streitkräften des Rationalismus selbst ausgeführt ward. Hase versicherte, nicht gegen den Rationalismus als Gattung, sondern nur gegen eine Art desselben, gegen den rationalismus vulgaris, zu streiten. Die Richtung, welcher dieser Sieg zunächst zu Gute kam, war ein höherer, nach Versöhnung mit dem positiven Christenthume strebender Rationalismus.

Das ist überhaupt der Charakter der etwa bis Mitte dieses Jahrhunderts herrschenden Theologie: Streben, das Natürliche und Rationale mit dem Positiven und Kirchlichen zu vermitteln. Man kann die Theologie dieser Zeit einfach als die der Vermittelung bezeichnen. Sie wollte den Kirchenglauben, nicht weil er es war und wie er war, sondern das Wesen desselben. Darunter verstand sie aber immer das, was mit dem allgemeinen religiösen Geiste vereinbar war. Was wir soeben von de Wette und Hase gesagt haben, mag als vorläufige Erläuterung gelten. In zwei Richtungen besonders vollzog sich dieß Vermittelungsstreben, in der Schleiermacher'schen und der Hegel'schen. Den Grundcharakter dieser Standpunkte haben wir schon entwickelt. Betrachten wir jetzt die Gestalten, die sie auf dem Gebiete der Theologie annahmen.

Wie Preußen der Heerd des neuen Lebens nach den Freiheitskriegen war, so war die neugegründete Universität Berlin die Metropole der erneuerten Theologie. Schleiermacher, der durch seine „Gelegentlichen Gedanken über Universitäten im deutschen Sinne" zur Gründung der Universität Berlin wesent-

lich mitgewirkt hatte, war die Säule der theologischen Fakultät, an die sich namentlich de Wette und Neander lehnten. Des Katheders Meister, wie gewiß nur wenige akademische Lehrer, las er, wie die nun veröffentlichten Vorlesungen ausweisen, nicht nur über fast alle Zweige der Theologie, sondern auch über die Hauptfächer der Philosophie (Dialektik, Ethik, Politik, Aesthetik, Pädagogik, Geschichte der Philosophie). Seine Stellung als Sekretär der philosophischen Klasse in der Berliner Akademie der Wissenschaften (s. 1814) veranlaßte ihn zu einer Anzahl ausgezeichneter Arbeiten auf dem Gebiete der Philosophie. Der klassische Uebersetzer Plato's blieb in ununterbrochener Wissens- und Lebensgemeinschaft mit Buttmann, Böckh, Heindorf, Lachmann und anderen ausgezeichneten Philologen. Nicht lange nach seiner Uebersiedelung nach Berlin fand Schleiermacher im Ministerium des Innern Beschäftigung. Als diese Stellung sich löste, ward er eine der bedeutendsten Kräfte in all den kirchlichen Bewegungen, welche von Berlin ausgingen, namentlich in Sachen der Union, der Agende, der Verfassung u. s. w. Was in Berlin irgend von einem tieferen religiösen Bedürfniß ergriffen und höherer Gedanken fähig war, sammelte sich um seine Kanzel in der Dreifaltigkeitskirche (s. 1809). Und nicht bloß auf dem Gebiete der Wissenschaft und Kirche, sondern auch der allgemeinen Entwickelung war er ein lebendiger Faktor. Wie er den regsten Antheil genommen hatte an der Befreiung des Vaterlandes, so fanden in ihm all die frischen, jugendlichen Bewegungen nach dem Freiheitskriege einen warmen Vertreter. Selbst ein unverwelklicher Jüngling, ging er auf die Jugend ein mit dem freien Blicke für Individualitäten, der ihm principgemäß eigen war. Nicht eine Schule zu gründen, sondern anzuregen, war sein Streben. Und dieß erreichte er in außerordentlicher Weise. Welchen Einfluß ein solcher Mann im Bunde mit Neander und de Wette auf den nächsten Kreis seines Wirkens haben mußte, läßt sich denken. An der neugegründeten Universität Bonn wirkten Nitzsch, Bleek, Sack ganz im Sinne Schleier-

macher's. In Breslau war Gaß das praktische Echo seines Freundes. Lücke in Göttingen, Schweizer, nun in Zürich, folgten ganz des Meisters Fußtapfen. Und wie groß ist die Anzahl der Theologen, auf die Schleiermacher eingewirkt hat! Wir nennen nur Baumgarten-Crusius, Hase, Ullmann, Tholuck, Müller, Rothe, Dorner. Schleiermacher starb 1834, noch in voller Kraft, nach einem lieblichen Traume von einer endlichen Versöhnung des Glaubens und Wissens.

Aber auch die spekulative Vermittelung mit dem Kirchenglauben fand in Berlin ihren Mittelpunkt. Als Hegel aus seinem Nürnberger Stillleben nach Heidelberg gerufen ward, stand ihm besonders Daub zur Seite. In diesem originellen Theologen ist der dialektische Fortschritt der neueren Philosophie gleichsam Person geworden. Zuerst (außer einigen Aufsätzen besonders in seinen Predigten nach Kantischen Grundsätzen und in seiner Katechetik) Kantianer, dann zu Fichte geneigt, wandte er in seinen Theologumena (1806) und der Einleitung in die christliche Dogmatik (1809) die Schelling'sche Lehre auf die Theologie an. Wie Schelling mit einem theosophischen Dualismus abschloß, so entwickelte Daub in seinem Judas Ischarioth (1816. 1818) einen fast an's Manichäische anstreifenden Supernaturalismus der Spekulation. Diese Schrift zeugt von dem Kampfe mit Hegel's Phänomenologie und Logik. Hegel siegte in ihm. Noch hatte der bereits alternde Theologe die Geisteskraft von dem neugewonnenen Principe aus seine theologische Anschauung allseitig durchzuarbeiten. Dieser den Wandel der neueren Philosophie repräsentirende Theologe war aber nichts weniger als eine bewegliche Proteusnatur. Er war ein Mann von altdeutscher Einfachheit, sittlicher Energie, großartiger Objektivität, warmem Glauben; ein Geist von schöpferischer Denkkraft bei einer großen Fülle des Wissens und der Erfahrung. Bei hohem Lehrtalent war er in der schriftstellerischen Darstellung doch zu abstrakt, ja abstrus, als daß er auf einen großen Kreis hätte wirken können. Namentlich ging die Wirkung seiner letzten Schrift: Die dogmatische

Theologie jetziger Zeit (1833), dieser, wie sie Strauß genannt hat, „Dante'schen Hölle, mit den Dogmatiken, Kommentaren und theologischen Zeitschriften der letzten sechzig Jahre geheizt, wo Ghibellinen neben Guelphen, Supranaturalisten neben Rationalisten braten, durch deren verschlungene Gruppen der Geist des verewigten Philosophen (Hegel's) den Theologen, wie dort der Geist Virgil's den Dante, als Cicerone hindurch begleitet", verloren, weil sie, um mit Strauß fortzufahren, in der Sprache der Olympier abgefaßt war. Im J. 1827 schrieb er an seinen Schüler Rosenkranz: „Ferien sagen Sie. Hat der alte Mann noch immer keine Ferien auf immer? Nein, mein werther Freund, noch nicht; auch verlange ich keine; ich wünschte wo möglich docendo auf dem Katheder zu sterben." Dieser Wunsch ward ihm gewährt. Am 19. Nov. 1836 traf ihn auf dem Katheder, nachdem er eben gesagt: „Das Leben ist der Güter höchstes nicht", der Schlag.[1] Im dunkeln Streben, seiner Philosophie eine praktische Sphäre aufzuthun, folgte Hegel 1818 einem Rufe nach Berlin. Dort erwarb er sich bald eine bedeutende Stellung. Während in Schleiermacher und de Wette die Begeisterung der deutschen Jugend Fürsprecher hatte, sprach sich Hegel in der Vorrede zu seiner Rechtsphilosophie in fast wegwerfender Art über dieß Gemüthstreiben aus: „Ein Heerführer dieser Seichtigkeit, die sich Philosophiren nennt, Herr Fries, hat sich nicht entblödet, bei einer feierlichen, berüchtigt gewordenen Gelegenheit (Wartburgfest) in einer Rede über den Gegenstand von Staat und Staatsverfassung die Vorstellung zu geben: „„In dem Volke, in welchem ächter Gemeingeist herrsche, würde jedem Geschäfte der öffentlichen Angelegenheiten das Leben von unten aus dem Volke kommen, würden jedem einzelnen Werke der Volksbildung und

1) Rosenkranz (Erinnerungen an Carl Daub, Berl. 1837) und Strauß (Charakteristiken und Kritiken S. 39 ff.) haben, wenn schon in panegyristischer Weise, trefflich ihren Lehrer charakterisirt. Herrmann (Die spekulative Theologie in ihrer Entwickelung durch Daub. Hamb. 1847) ist seinem Gegenstande nicht gewachsen.

des volksthümlichen Dienstes sich lebendige Gesellschaften weihen, durch die heilige Kette der Freundschaft unverbrüchlich vereinigt.““ — Dieß ist der Hauptsinn der Seichtigkeit, die Wissenschaft statt auf die Entwickelung des Gedankens und Begriffs, vielmehr auf die unmittelbare Wahrnehmung und die zufällige Einbildung zu stellen, ebenso die reiche Gliederung des Sittlichen in sich, welche der Staat ist, die Architektonik seiner Vernünftigkeit — in den Brei „„des Herzens, der Freundschaft und Begeisterung““ zusammenfließen zu lassen“. Im J. 1821 erschien Schleiermacher's Glaubenslehre, welche aus dem Abhängigkeitsgefühl den Glaubensinhalt gewinnt. Hegel erklärte in der Vorrede zur Religionsphilosophie (seines Schülers) Hinrichs' (1822): „Gründet sich die Religion im Menschen nur auf ein Gefühl, so hat solches richtig keine weitere Bestimmung, als das Gefühl seiner Abhängigkeit zu sein, und so wäre der Hund der beste Christ, denn er trägt dieses am stärksten in sich und lebt vornehmlich in diesem Gefühle. Auch Erlösungsgefühle hat der Hund, wenn seinem Hunger durch einen Knochen Befriedigung wird.“ Der große Gegensatz, welchen wir durch die Zeitalter der Aufklärung und der Erneuerung gehen sehen, zwischen einer vernunftbestimmten und einer aus dem Gemüthsleben schöpfenden Religion, trat in Hegel und Schleiermacher in seine bedeutsamste Konjunktur. Zwei so ausgeprägte Persönlichkeiten konnten sich, wie nun einmal Menschliches sich gestaltet, nur abstoßen. Während Schleiermacher mit seiner Lebensfrische, seinem Sinne für Individuelles, seiner geistigen Präsenz, seiner experimentirenden Gedankenentwickelung, seiner rhetorischen Virtuosität in einer so beweglichen, von geistigen Impulsen lebenden Stadt wie Berlin der Mann des Momentes war, zog Hegel mit der Festigkeit seiner Dialektik und seiner ernsten mannhaften Hingabe an die objektiven Mächte des Lebens lange nur einen kleineren Kreis von Tiefergehenden an.[1] In der theologischen

1) Seinen Vortrag charakterisirt Hotho, Vorstudien für Leben und Kunst (S. 385): „Hegel hatte die mächtigsten Gedanken aus dem untersten

Fakultät war Marheineke entschieden auf Hegel's Seite. Er steht Daub am nächsten. Er hatte nicht Daub's Tiefe und Originalität, aber mehr Form; nicht Daub's Einfalt und Charakterkraft, aber mehr praktischen, mehr kirchlichen Geist. Daub war nur Lehrer, Marheineke war auch Geistlicher und hatte etwas von einem Kirchenfürsten. Wie Daub war Marheineke von dem Streben nach Versöhnung des Kirchenglaubens mit der Wissenschaft zu Hegel geführt worden. Diese Versöhnung stellt die zweite Ausgabe seiner Dogmatik (1827) dar. Glücklicher als in dieser mehr versichernden als entwickelnden, mit Schrift und Geschichte sich sehr summarisch auseinandersetzenden Glaubenslehre war Marheineke in seiner Symbolik (1810), einem bahnbrechenden Werke im Sinne einer in der Erscheinungen Tiefe dringenden Historiographie, das in Einzelresultaten, aber nicht in Geist und Guß des Ganzen ist übertroffen worden. Wie Daub und Marheineke war auch Hinrichs durch den positiven Zug der Zeit zu Hegel geführt worden. „Von Jugend auf", schrieb er an Hegel,[1] „war die Religion mir immer das Höchste und Heiligste, und ich hielt sie für wahr, aus dem ganz einfachen Grunde, weil der Geist des Menschengeschlechts sich in dieser

Grunde Dinge heraufzufördern. Ganz nur in die Sache versenkt, schien er dieselbe nur aus ihr, um ihrer selbst willen zu entwickeln; und doch entsprang sie aus ihm selbst. Stockend schon begann er, strebte weiter, fing noch einmal an, hielt wieder ein, das treffende Wort schien für immer zu fehlen; und nun erst schlug er es am sichersten an. Leise und bedachtsam durch scheinbar bedeutungslose Mittelglieder fortschreitend, hatte sich irgend ein voller Gedanke zu Einseitigkeit beschränkt, zu Unterschieden auseinander getrieben und in Widersprüche verwickelt, deren siegreiche Lösung das erst Widerstrebende endlich zur Wiedervereinigung zu bezwingen kräftig war. In diesen Tiefen des anscheinend Unentzifferbaren gerade wühlte und webte jener gewaltige Geist in großartig selbstgewisser Behaglichkeit und Ruhe. Dann erst erhob sich die Stimme, das Auge blitzte scharf über die Versammelten hin und leuchtete in stillauflodernden Feuer seines überzeugungstiefen Glanzes, während er mit nie mangelnden Worten durch alle Höhen und Tiefen der Seele griff."

1) Hegel's Werke XVII. S. 304.

Hinsicht nicht täuschen läßt. Die Wissenschaft nahm mir aber das vorstellende Element, in welchem ich die Wahrheit zu schauen gewohnt war, und was war natürlicher, als daß ich die durch die Wissenschaft in mir bewirkte höchste Entzweiung und höchste Verzweiflung aufzuheben und so in dem Elemente des Wissens die Versöhnung zu gewinnen bemüht war? Dann sagte ich zu mir selber: Kann ich das, was in dem Christenthume als die absolute Wahrheit vorliegt, nicht durch die Philosophie in der reinen Form des Wissens begreifen, so daß die Idee selbst diese Form ist, so will ich nichts mehr von aller Philosophie wissen." Dasselbe Bedürfniß führte Göschel, Gabler, Rosenkranz und Andere zu Hegel. Was überhaupt die Hegel'sche Philosophie im preußischen Staate mit jedem Jahre mehr hob, war der Geist der Restauration, in den sie einsetzte. Bald hatte sich um Hegel eine Schule gesammelt, die seine Gedanken in alle Wissenschaften trug. Unter kühnen Hoffnungen für die Zukunft seines Systems starb Hegel an der Cholera (1831). „Wer so", sagte Marheineke an seinem Grabe, „wie dieser König im Reiche des Gedankens einen neuen Bau des Wissens gegründet hat auf dem unwandelbaren Felsen des Geistes, der hat sich eine Unsterblichkeit errungen wie Wenige." Förster fügte hinzu: „Seine Lehre zu bewahren, zu verkündigen, zu befestigen, sei fortan unser Beruf. Zwar wird kein Petrus aufstehen, welcher die Anmaßung hätte, sich seinen Statthalter zu nennen, aber sein Reich, das Reich des Gedankens, wird sich fort und fort nicht ohne Anfechtung, aber ohne Widerstand ausbreiten; den erledigten Thron Alexander's wird kein Nachfolger besteigen, Satrapen werden sich in die verwaisten Provinzen theilen, aber wie damals die griechische Bildung, so wird diese deutsche Wissenschaft, wie Hegel sie in mancher durchwachten Nacht bei stiller Lampe ersann und schuf, welterobernd in dem Gebiete der Geister werden."

Dieser Vergleich mit Alexander erfüllte sich in einem anderen Sinne. Wie Alexander's Monarchie, löste sich auch

die Hegel'sche Hegemonie im Reiche der Philosophie nach seinem Tode auf durch die inneren Kämpfe seiner Diadochen. So lange Hegel lebte, hatte sein System im Sinne der Restauration gewirkt. Wie bei Hegel selbst finden wir bei Daub, Marheineke, Hinrichs u. A. eine gewisse Massenhaftigkeit und Schwerfälligkeit der Gedanken, ein Unvermögen die Erscheinungen des Lebens, wie sie liegen, mit Feinsinn, Schärfe und Lebensfrische zu fassen, eine durchgängige Gewaltsamkeit des Umsetzens der Thatsachen in Begriffe. Mit größter Sicherheit behauptete die Schule die Uebereinstimmung des Christenthums mit ihrer Lehre. Aber es war die Frage, ob diese Versicherung die Kritik bestehen werde. Zunächst erhob sich ein Streit, ob die Schule Unsterblichkeit im Sinne persönlichen Fortlebens nach dem Tode lehre. Richter behauptete, Hegel kenne sie nicht. Göschel, nach Hegel's Tode durch hohe Stellung und bedeutende Persönlichkeit von großem Ansehn in der Schule, suchte das Gegentheil zu beweisen (1835), aber offenbar mit gewaltsamer Interpretation und gegen den Totalsinn des Systems. Da erschien das Leben Jesu von Strauß (1835). Hier traten Geisteselemente auf, welche bisher in der Schule nicht heimisch gewesen waren: ein kräftiger Realismus, ein eminenter kritischer Verstand, runde, durchsichtige, frische Darstellung, gründliche Auseinandersetzung mit den gelehrten Vorlagen. Mit diesen Mitteln brachte Strauß das Resultat, die Geschichtlichkeit des Gottmenschen, die Hegel unklar hingestellt habe, sei gegen die Principien seines Systems, da die Idee nie ihren Reichthum auf ein Individuum ausgießen könne: nicht Christus, sondern die Menschheit sei Gottes Sohn. Der Christus, welchen die Evangelien verkündigen, ist geschichtlich unmöglich, weil die Quellen sich und den Gesetzen geschichtlicher Wirklichkeit widersprechen, und nur als Mythus aus den messianischen Erwartungen der Zeit zu erklären. Diese Schrift rief die ganze Theologie in die Schranken: es handelte sich um Sein und Nichtsein des Christenthums. Zunächst lag der Schule, aus der Strauß kam, eine Entschei-

dung ob. Was nun Bauer, Schaller, Göschel, Rosenkranz u. A. dagegen geltend machten, traf so wenig in das Centrum, daß der Glaube an die Macht der Hegel'schen Dialektik und die Uebereinstimmung derselben mit dem Christenthume nicht wenig geschwächt ward. Strauß blieb nicht dabei stehen das Leben Jesu in die Sagenwelt zu versenken, sondern führte in seiner Glaubenslehre (1840) den Beweis, daß alle christlichen Lehren durch die moderne Wissenschaft aufgelöst seien. Die Religion, welche allein unserer Zeit eigene, sei der Kultus des Genius. Nachdem die negative Richtung einmal das Wort ergriffen hatte, glaubte sie es bis zur Vernichtung aller positiven Grundlagen des Lebens festhalten zu müssen. Hatte man mit Evidenz dargethan, daß Gott nicht eine über die Welt erhabene Person sei, sondern nur im Selbstbewußtsein der Menschheit Existenz habe, so wagte Feuerbach nichts, als er in Gott nur einen illusorischen Doppelgänger des Ichs darstellte. Hatte Strauß den evangelischen Christus für das Produkt der absichtslos dichtenden Sage erklärt, so ging Bruno Bauer dahin fort, denselben für eine Erfindung des s. g. schöpferischen Urevangelisten, des Marcus, auszugeben. Hatte der frühere Hegelianismus den Glauben als eine niedere, aber berechtigte Stufe des Bewußtseins stehen lassen, so machten es sich die negativen Geister, die sich in den Hallischen, späterhin Deutschen Jahrbüchern sammelten (s. 1838), zur Aufgabe, Alles zu verfolgen, was sich noch zum Glauben der Väter bekannte, und über die Heiligthümer des christlichen Glaubens blasphemischen Spott auszugießen. Aber die Kraft dieser negativen Richtung war auf dem Gebiete der Theologie und Philosophie bald gebrochen. Niemand giebt jetzt nur das Geringste auf die Urtheile der Ruge, Feuerbach, Vischer u. s. w. über Religion und Christenthum. Als Strauß, durch Renan veranlaßt, die Gedanken seines Lebens Jesu dem deutschen Volke in einer neuen Gestalt bot (1864), fand er wenig Beachtung. Seine letzte Schrift aber: Der alte und der neue

Glaube (1872), bringt so trostlose Resultate, daß sie der Sache, die sie bestreitet, nur förderlich sein kann.

Eine viel einflußreichere Wirksamkeit als Strauß und Genossen entwickelte Baur, der Meister der s. g. Tübinger Schule. Er vereinigte mit einer ausgebreiteten und gründlichen Gelehrsamkeit auf den Gebieten der Religionswissenschaft, der exegetischen, historischen und systematischen Theologie und der Philosophie eine bedeutende Gabe, die Erscheinungen auf Gedanken zurückzuführen und von Gedanken aus zu begreifen. So hat er die Kirchengeschichte, die Dogmengeschichte, die Lehren von der Dreieinigkeit und von der Versöhnung durchgearbeitet. Allein bei näherer Betrachtung waren damit doch bedeutende Mängel verknüpft. Das philosophische Wissen Baur's hatte doch nur einen historischen Charakter. Er verstand es die philosophischen Gedanken Anderer mit Klarheit und Selbständigkeit sich anzueignen, war aber nicht im Entferntesten der Mann, eine Gedankenwelt selbständig zu erzeugen. Und so war denn auch sein Anschluß an das Hegelsche System nicht das Resultat einer in die letzten Gründe und Eigenthümlichkeiten desselben eindringenden Gedankenarbeit. Ja man kann Baur nicht einmal einen dogmatischen Kopf nennen. Sein Talent bestand im letzten Grunde doch nur in der gedankenmäßigen Behandlung historischen Stoffes. Er war, wenn man will, philosophischer Historiker. Zur Bearbeitung der Geschichte brachte er eine große Gründlichkeit des Quellenstudiums und einen Schatz umfassender Gelehrsamkeit. Was er aus den Quellen gefördert hatte, unterwarf er der Kritik. Diese Kritik aber hatte nicht den Charakter einer auf angeborenem Wahrheitssinn, glücklichem Griff und unbefangener Auffassung ruhenden Prüfung der Quellen wie sie liegen, sondern eines Strebens den historischen Inhalt nach vorausgesetzten Gedanken zu behandeln. Es leuchtet ein, daß solch eine Kritik nicht Kritik, sondern Tendenzforschung ist, die nicht minder Dogmatismus ist als die ihr am meisten entgegengesetzte, welche sich lediglich von der kirchlichen Tradi-

tion bestimmen läßt. Baur und Hengstenberg hatten den gemeinsamen Fehler, daß sie was Resultat sein sollte zum Anfang machten. Sie gingen an den historischen Stoff mit Voraussetzungen, unter die sich Alles beugen mußte. Es stand für Baur fest, daß das Christenthum ursprünglich eine jüdische Richtung war, welche Jesum für den Messias im Sinne der Ebioniten hielt d. h. für einen bloßen Menschen. Das aber stimmt nicht mit unsern Evangelien und Briefen, nicht mit den Schriften der apostolischen Väter, noch der Kirchenlehrer der ersten Jahrhunderte, welche alle Jesum für eine göttliche Persönlichkeit erklären. Da aber für Baur jene Annahme, daß das Christenthum ursprünglich Ebionitismus war, eine unumstößliche Wahrheit war, so erklärte er alle Schriften, die damit nicht stimmen, für unächt. Im Neuen Testament sind nur die Briefe Pauli an die Römer, die Korinther und Galater und die Offenbarung des Johannes ächt. Alle Schriften apostolischer Väter fallen. Was aber die Väter, deren Ansehn die Kirchenlehre von der Logospersönlichkeit entschied, aufstellten, das stützt sich auf das erst ziemlich spät im zweiten Jahrhundert entstandene Evangelium, welches man fälschlich dem Johannes zuschreibe. Dieses Evangelium kann nicht von Johannes sein, weil es ja gewiß ist, daß der geschichtliche Johannes das christliche Paschafest am 14. Nisan gefeiert hat, nach dem vierten Evangelium aber unstreitig Christus am 14. Nisan gestorben ist. Auf solch ein Argument hin, das sich so leicht mit der innerlich wahrscheinlichen und äußerlich bezeugten Annahme beseitigen läßt, daß Johannes in Gemeinschaft mit den kleinasiatischen Christen im Anschluß an das jüdische Pascha den Tod Christi mit dem zum Gedächtniß des Todes Christi eingesetzten Abendmahle am Todestage Christi gefeiert habe, konnte Baur sich gegen die Beweiskraft innerer und äußerer Zeugnisse, die dieß Lieblingsevangelium der größten und tiefsten Theologen aller Zeiten decken, so verhärten, daß er die stärksten Gewaltstreiche nicht scheute. Justin und die Klementinen haben Citate aus Johannes. Also muß dieß

Evangelium doch schon vor ihnen gewesen sein. Da aber Baur und die Seinen voraussetzten, daß dieß nicht der Fall könne gewesen sein, so wurden diese Citate mit Sophistereien beseitigt. Indessen mußte die Tübinger Schule erfahren, daß der Meister sich stark vergreifen könne. Er mußte die Hypothese, daß unser Lucas-Evangelium aus dem des Marcion entstanden sei, selbst zurücknehmen. Seine Aufstellung, daß die Philosophumena, die unstreitig von Hippolytus sind, von Cajus seien, fiel durch. Es ist aber immer die Art solcher Kritiker gewesen, nur die Thatsachen des Glaubens, nicht die eigenen Lieblingsmeinungen anzuzweifeln. In allen historischen Schriften Baur's zeigt sich ein Unvermögen, das Individuelle, das Lebendige zu erfassen. Baur setzte die Thatsachen schnell in Gedanken um, ohne das Mittelglied des Lebens zu verstehen. Und so begegnete es ihm, daß er ganz heterogene Erscheinungen combinirte. Er verglich Herodot und Eusebius, weil jener der Vater der Profangeschichte, dieser der Vater der Kirchengeschichte ist. In seiner Schrift gegen Möhler ließ er den Augustinismus, weil er die Alles in Allem wirkende Gnade lehrt, in den Pantheismus der neuen Philosophie übergehen, weil in diesem Gott Alles in Allem ist. Schleiermacher setzte er mit Marcion in Verbindung. Seinem innersten Wesen nach ist das Christenthum Leben, Heil, Friede. Wer dieß nicht erfahren hat, kann auch das apostolische Zeugniß nicht verstehen. Die bedeutendsten Schüler Baur's, Zeller und Schwegler, kehrten sich anderen Lebensgebieten zu. So gewiß kein wahrer Theologe ohne Kritik sein kann, so gewiß ist, daß diejenigen Theologen, die von Kritik leben, nicht nur das Leben, sondern auch die Wahrheit verfehlen.

Als es um die Hegemonie des Hegel'schen Systems (etwa seit 1840) geschehen war, schien ein günstiger Moment anzubrechen für die s. g. über Hegel hinausgegangenen Philosophen, welche ein positiveres Verhältniß zum historischen Christenthume einnahmen (Fichte der Sohn, Weiße, Braniß, Chalybäus, Fischer, Ulrici u. A.). Gewiß herrschte im

Kreise dieser Philosophen nicht geringes Talent, und dem Streben, aus den Resultaten der neueren Spekulation eine christliche Philosophie zu erzeugen, konnte eine positive Theologie nur die Hand reichen. Es konnten indeß diese Philosophen nicht recht zu Bedeutung kommen, so oft sie auch das Wort nahmen, einmal weil Jeder von ihnen doch wieder ein absonderliches System brachte, für den unbefangenen Forscher also einen Beleg für die Unsicherheit und Willkür philosophischer Systeme; dann weil das Positive, was sie brachten, dem tieferen Zuge der Zeit nicht positiv genug war, die Dialektik aber, der es resultirte, nicht dialektisch genug; endlich weil überhaupt der Geist jener Zeit praktischen Interessen nachging. Auch hatten die Häupter dieser Richtungen geflissentlich auf den geheimnißvollen Meister in Süddeutschland, auf Schelling hingewiesen, als den Wiederhersteller der wahren Philosophie. In der That schien dieser, als er 1841 in Berlin auftrat, sein langes Schweigen endlich brechen zu wollen. Die ungeheuerste Erwartung kam ihm entgegen. Es hatte etwas Wunderbares, einen Mann, der ein großes philosophisches Tagewerk schon als Jüngling vollbracht hatte, am Abende seines Lebens mitten im Lager seiner Gegner zum Abschluß der ganzen Entwickelung kommen zu sehen. Und die Verheißungen, mit welchen Schelling auftrat, — eine Burg zu bauen, in der von nun an die Philosophie sicher wohnen solle u. s. w. — mußten die Erwartung nur steigern. Diese Verheißungen konnten bedenklich machen. Wenn Schelling die absolute Wahrheit zu bieten gehabt hätte: das hätte er, der greise Denker, doch wohl wissen können, daß die Wahrheit nicht den gespannten Erwartungen der Massen sich ergiebt. Was einem so glänzenden Auditorium mitgetheilt ward, konnte für weitere Kreise kein Geheimniß bleiben. Ein gnostisches System lag vor, welches im Christenthum die Versöhnung des Zwiespaltes fordert, in welchen sich die göttlichen Potenzen gesetzt haben. Von dem, worin Hegel's Kraft lag, von methodischer Entwickelung, war wo möglich noch weniger sichtbar

als in den früheren Schriften, und die Verhandlungen mit Geschichte, Mythologie und Theologie erschienen sehr gewaltsam. Der Anschluß an das Christenthum war offenbar gnostischer Schein. Nach den Kundgebungen der Notabilitäten unter Schelling's Zuhörern war ein epochemachender Schlag im Reiche des Geistes gefallen. Bis jetzt aber ist davon wenig sichtbar geworden. Der Hegelianismus wehrte sich gegen die vernichtenden Sprüche, die vom Dreifuß des Meisters fielen, und gegen den Triumph seiner alten Gegner, die in Schelling den Anti-Hegel jubelnd begrüßten, so gut es ging: nicht Schelling's Argumente, sondern die Thatsache, daß der Meister der neueren Spekulation sich von seiner Enkelschaft öffentlich und nachdrücklich lossagte, half das Ansehen des Hegelianismus vollends brechen. Das öffentliche Interesse entzog sich mehr und mehr der Philosophie und ist jetzt fast bis auf den Nullpunkt gekommen. Fichte d. S. sagt im Vorworte zu seiner 1852 erneuerten Zeitschrift für Philosophie: „Leider scheint bei uns nach der Periode eines einseitigen Uebergewichts der philosophischen Spekulation über die s. g. exakten Wissenschaften wie über die praktische Thätigkeit jene nervöse Abspannung eingetreten zu sein, welche auf übermäßige Anstrengung zu folgen pflegt. Weil die Philosophie nicht leisten kann, was sie in ihrer spekulativen Selbstüberhebung versprach, verwirft man alle Philosophie als unnütz, unfruchtbar, überflüssig. Weil sie in doktrinärer Anmaßlichkeit sich in Dinge mischte, die außerhalb ihrer Grenzen liegen, namentlich in die Triebräder rein praktischer Verhältnisse, kirchliche und sociale Fragen des Augenblicks, wo sie nur verwirren, statt aufklären konnte, hält man alle philosophische Forschung für gefährlich und sucht den Trieb darnach durch alle mögliche Mittel zu unterdrücken. — Aber auch auf dem Gebiete der Philosophie selbst herrscht gegenwärtig eine Art Apathie, eine Gleichgiltigkeit, oder wenn man lieber will, eine sorglose Sicherheit. Die verschiedensten Principien, die entgegengesetztesten Bestrebungen leben scheinbar wenigstens in tiefem Frieden; jede Schule, jede Richtung,

fast jeder einzelne Philosoph baut auf seinem Terrain an seinem Häuschen das Hüttchen weiter, als gäbe es außerdem nichts in der Welt, was der Beachtung werth wäre."

Als Hase den gewöhnlichen Rationalismus bekämpfte, geschah es im Interesse des philosophischen Rationalismus. Auch dieser, so haben wir eben gesehen, löste sich auf. Der Untergang desselben mußte, so schien es, das Gewicht der Richtung des unmittelbaren religiösen Lebens, die wir in Schleiermacher gipfeln sahen, steigern. Wir haben diesen großen Theologen vom Standpunkte einer pantheistischen Mystik aus sich dem positiven Christenthume nähern sehen. Die Uebereinstimmung seines religiösen Bewußtseins mit dem evangelischen Bekenntnisse stellte er in seiner Hauptschrift: „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt" (1. A. 1821. 2. A. 1830) dar. Noch immer liegt ihm alle Religion im Gefühle. Nannte er einst das religiöse Gefühl Sinn und Geschmack für das Unendliche, so jetzt Abhängigkeitsgefühl. Und zwar ist dieß Abhängigkeitsgefühl ein absolutes im Unterschiede von dem bedingten, welches Beziehungen zur Welt in uns hervorrufen. Gegen Objekte der Welt können wir reagiren, nicht aber gegen Gott. Nicht unmittelbar aber erhebt sich das religiöse Bewußtsein zu Gott, sondern durch die Welterscheinungen vermittelt, also daß nur im Zusammenwirken mit dem Weltbewußtsein das Gottesbewußtsein einen Moment bildet. Beherrschen soll jeden Lebensmoment das Gottesbewußtsein. So aber finden wir es nicht in uns, wie wir von Natur sind. Im natürlichen Menschen hält das sinnliche Bewußtsein das religiöse gebunden. In der Gemeinschaft aber, die von Jesu von Nazareth ausgegangen ist, wird uns eine Entbindung, eine Erlösung des Gottesbewußtseins. Das kann nicht die Wirkung der Gemeinschaft als solcher sein, da dieselbe nur aus erlösungsbedürftigen Menschen besteht, sondern nur des göttlichen Lebens, welches der Anfänger der Kirche den Seinen hinterlassen hat. Jesus Christus war der Mensch von absoluter

Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, der urbildliche Menſch, der durch das von ihm ausgehende Leben die Welt erlöſt hat. Das chriſtliche Bewußtſein, wie es als Thatſache des Lebens in den Erlöſten gegeben iſt, wiſſenſchaftlich darzulegen, iſt die Aufgabe der Dogmatik. Sie beweiſt nicht, ſondern ſie entwickelt das vorhandene Gefühl in ſeinem Zuſammenhange. Daß dieß alſo entwickelte Bewußtſein aber dem proteſtantiſchen entſpricht, wird mit Belegſtellen aus den ſymboliſchen Schriften beider Konfeſſionen nachgewieſen. Nicht beweiſende Darſtellung irgend eines Wiſſensinhaltes, ſondern nur wiſſenſchaftliche Beſchreibung einer Gemüthsthatſache, hat die Dogmatik mit der Philoſophie durchaus nichts zu thun.

Mit der Verſicherung ſeiner Unabhängigkeit von der Philoſophie konnte Schleiermacher nicht Glauben finden bei ſeinen Zeitgenoſſen. Man fand in dieſer Glaubenslehre dieſelbe Philoſophie, welche man in den Reden gefunden hatte, Spinozismus. Und die Nachweiſe, welche Strauß gab,[1] ſind noch nicht entkräftet worden. Gewiß iſt die Religion ein von aller Philoſophie unabhängiges Leben. Dieß durchgeführt zu haben, iſt das große Verdienſt Schleiermacher's. Eine andere Frage aber iſt, ob der Lebensgrund aller Religion das Abhängigkeitsgefühl ſei. Was dieß eigentlich ſei, wollte den namhafteſten Theologen nicht klar werden: ſelbſt nach den Auseinanderſetzungen, welche Schleiermacher in ſeinen beiden Sendſchreiben an Lücke gab, nicht. Geſetzt aber, das Abhängigkeitsgefühl hätte ſich als Thatſache des Lebens ausgewieſen: eine Thatſache des Lebens iſt als ſolche noch nicht eine Thatſache der Wahrheit. Und ein Bewußtſein weiß doch von etwas: das Gottesbewußtſein iſt ein Wiſſen von Gott; das chriſtliche Gottesbewußtſein ein Wiſſen von Gott, wie er durch Jeſum Chriſtum ſich uns vermittelt hat. Nun weiß von Gott auch die Philoſophie, von Chriſto auch die Geſchichte. Schleiermacher entwickelte den philoſophiſchen Gottesbegriff in ſeiner

1) Charakteriſtiken und Kritiken S. 146 ff.

Dialektik, den Thatbestand des Lebens Jesu in Vorlesungen, in denen eine sehr kühne Kritik waltete. Was nun konnte der Glaubenslehre das Privilegium helfen, der Philosophie nicht zu bedürfen, wenn sie, unfähig ihren Glaubensinhalt anders zu begründen als mit dem Nachweise seiner Thatsächlichkeit im Gemüthe, ohnmächtig neben der Philosophie stand, die auf ihren Wegen ihren Gott suchte. Als nach Schleiermacher's Tode die Dialektik einen durchaus pantheistischen Gottesbegriff brachte, aber in gutem Einvernehmen mit den Aussagen der Glaubenslehre, konnte es nicht mehr zweifelhaft sein, daß die Theologie mit dem Kalbe der Philosophie gepflügt hatte. Dann aber ist der Nerv dieser Glaubenslehre durchschnitten. Sie wird, nachdem die Impulse, die von ihr ausgegangen sind, verarbeitet sein werden, der Nachwelt dastehen als der dogmatische Monolog eines großen Theologen.

In Schleiermacher's Schule trat eine ähnliche Entwickelung ein wie in der Hegel'schen. Ein Theil derselben trat in ein positives Verhältniß zur Kirchenlehre (Twesten, Nitzsch), während ein anderer (Jonas, Sydow) sich den auflösenden Bestrebungen der Zeit anschloß. Twesten und Nitzsch gaben die ausschließende Stellung der Theologie zur Philosophie auf. Twesten sagt von sich in dieser Beziehung: „Wer meiner Auseinandersetzung im ersten Theile einige Aufmerksamkeit geschenkt hat, muß wahrgenommen haben, daß ich das Verhältniß des Erkennens zum religiösen Bewußtsein nicht ganz wie Schleiermacher bestimme, sondern demselben mehr einräume. Eine Folge davon ist, daß Verschiedenheiten, die zunächst das Element der Erkenntniß angehen, auch auf Verschiedenheiten der dogmatischen Ansicht führen müssen; dahin gehört aber, daß ich theils über das Verhältniß der Glaubenslehre zu den Aussprüchen der heiligen Schrift, theils über manche philosophische Begriffe und Lehrsätze anders denke. Dazu kommt auch, daß Schleiermacher's Verhältniß zur Kirchenlehre nicht dasselbe ist als das meine."[1] Dieses Temperiren der Gemüthstheologie

1) Dogmatik II. S. XIX.

mit spekulativen Elementen hatte wenig Konsequenz. Es lag nahe, beide Elemente in eine höhere Einheit zu bringen. Rothe, Ullmann, Dorner, Lange u. A. repräsentiren diesen Standpunkt. In einer Zeit, wo die großen Schöpfungen der deutschen Philosophie zerbrochen da lagen, schien eine Theologie, welche aus den Trümmern derselben spekulative Hütten baute, in welche das s. g. christliche Bewußtsein einziehen konnte, alle guten Geister der Zeit für sich zu haben. Sie beanspruchte die Vergangenheit, da sie auf dem Grunde der Reformation stehe, und nannte sich zugleich die Theologie der Zukunft; sie machte der modernen Wissenschaft bedeutende Zugeständnisse, und gab doch den Anspruch auf Kirchlichkeit nicht auf; sie nannte sich im Gefühl ihrer wissenschaftlichen Tiefe die deutsche Theologie, und ging doch auch den praktischen Interessen der kirchlichen Gegenwart nach. Als das Durchschnittsbekenntniß dieser Richtung kann man Ullmann's Wesen des Christenthums (1845) ansehen. Nicht Lehre ist das Christenthum wesentlich, wie Rationalisten und Supernaturalisten einseitig gesagt haben; nicht Sittengesetz, wie der Kantianismus behauptete; nicht Erlösung, wie Schleiermacher wollte: sondern Einheit Gottes und des Menschen, bedingt durch die vollkommen mit Gott geeinigte, wahrhaft göttliche und wahrhaft menschliche Persönlichkeit seines Stifters. Diese Bestimmung lautet, wenn man's so hört, ganz kirchlich. Sie beweist sich aber nicht mit dem Formalprincipe des Protestantismus, sondern vermittelst dialektischer Auseinandersetzung mit den verschiedenen Auffassungsweisen des Christenthums, die im Verlaufe der Kirche hervorgetreten sind, insonderheit den modernen, und führt den Beweis ihrer Richtigkeit mit dem Hinweis, daß von diesem Gesichtspunkte aus jene verschiedenen Auffassungen eine organische Zusammenfassung fänden. Ein Produkt der Vermittelung also ist diese Wesensbestimmung des Christenthums. Nicht die Rechtfertigung aus dem Glauben, wie die Kirchenlehre so nachdrücklich versichert, selbst nicht die Erlösung im Sinne Schleiermacher's, sondern Einheit des

Menschen mit Gott durch Christum ist der Schwerpunkt des Christenthums. Diese Einheit ist Lebenseinigung, Einigung des Menschen mit Gott im heiligen Geiste, wie es wohl auch heißt, sich vollziehend in allen Kräften. Solcher Einheit Urbild ist Christus. Wir haben also hier mit unwesentlichen Modifikationen den Schleiermacher'schen Christus. Immer haben in der Auffassung der Person Christi die theologischen Richtungen sich selbst charakterisirt. Dorner, Rothe, Lange u. A. sahen in Christo den urbildlichen Menschen, in dem die Gattung der Menschheit Person gewesen ist, die persönliche Rekapitulation der Menschheit, den Gattungsmenschen.[1] Der urbildliche Mensch war von Schleiermacher, der Gattungsmensch ein Produkt der Spekulation. Ein Ausdruck also der Kombination zwischen der Gemüthstheologie und der spekulativen Schule ist der Christusbegriff dieser Richtung. Mit denselben Faktoren brachte Rothe das Resultat, daß die Wahrheit der Kirche der Staat sei: eine Ansicht, an der fast alle theologischen Stimmen der Zeit Anstoß nahmen, obwohl sie in der territorialistischen Praxis eine Stütze hatte. Trotz aller Widersprüche kehrte Rothe in seiner Ethik (1845) zu diesem Resultate zurück. Das spekulative Element und das religiöse Bewußtsein haben sich hier zur Theosophie vereinbart, die sich unabhängig fühlt von der eigentlichen Philosophie. „Ich erkläre ausdrücklich, daß diese Schrift nichts von Philosophie enthält, sondern lediglich Theologie und Theosophie, obgleich ich ihr freilich auch von Seiten der Philosophirenden Beachtung wünsche, und daß ich schlechterdings keinen Anspruch mache etwas von Philosophie zu verstehen." Wer aber sollte diese Resultate übernehmen? Das kirchliche Bewußtsein sowohl der alten als der protestantischen Kirche weiß nichts von der Dreieinigkeit, dem Christus, der Kirche, welche diese Ethik lehrt. Die Dialektik aber, welche diese Ansichten er-

1) Gesammtdarstellung dieser Auffassung bei Liebner: Christologie S. 27 ff.

zeugt hatte, entzog sich unter der Versicherung, nicht Philosophie zu sein, den Instanzen der Spekulation. Eine Mischbildung lag vor von Gemüthstheologie und Spekulation, deren Schwerpunkt eine geistvolle, mit christlichen Elementen durchdrungene, an der neueren Philosophie geschulte Individualität war. Wem es noch zweifelhaft war, daß dieser Kombination von Philosophie und christlichem Bewußtsein der objektive Exponent fehlte, dem mußte es Lange mit seinem in alle Farben spielenden Dilettantismus außer allen Zweifel setzen.

Die Theologie der Vermittelung hatte Lebenskraft, so lange sie in den Zug zum Positiven, der durch diese Uebergangszeit geht, einsetzte, wie die Blüthe Schönheit und Kraft hat, so lange sie die werdende Frucht ist. Die Blüthen individuellen Strebens mußten abfallen, als der Sommer der Kirche anbrach, wie die Früchte dieses Sommers verschwinden werden, wenn der Herr in seine Ernte kommen wird. Aus den Schulen der Vermittelungstheologen mußte eine Theologie hervorgehen, für welche das Vermittelungsgeschäft vollbracht war, eine Theologie, welche vom Positiven ausging. In diesen naturgemäßen Gang konnten sich aber Jene nicht finden. Von denselben Theologen, welche einst unter den Anfeindungen des Rationalismus Rückkehr zum Positiven gefordert hatten, vernahm man jetzt Warnungsstimmen gegen den krankhaften Zug der Jugend zum Alten, gegen den Geist der Restauration, der immer gefährlicher um sich greife — Warnungsstimmen, die bis auf einzelne Wendungen mit jenen rationalistischen stimmten. Das war nur ein neuer Beleg für die alte Wahrheit: Wer nicht vorwärts geht, geht rückwärts. In der Vermittelungstheologie waren die beiden Faktoren: das Allgemeine, es mochte nun Vernunft (Philosophie) oder religiöses Bewußtsein (Schleiermacher) heißen, und das specifisch Christliche, es mochte nun als Offenbarung oder als Kirchenglaube bestimmt werden, nicht wahrhaft geeint. Die negativen Richtungen, die aus den Schulen Hegel's und Schleiermacher's hervorgingen, brachten die Unhaltbarkeit dieser Union zu Tage. Diese Stützen aber

ließ der Herr der Kirche zerbrechen, damit der Glaube anfange auf eigenen Füßen zu gehen. Aus der mehr oder weniger subjektiven, willkürlichen, man möchte sagen dilettantenhaften Liebe zum Positiven mußte Ernst werden. Als nun diese Zeit der Scheidung kam, da wähnte jene deutsche Theologie, eine neue Mischung von Rationalem und Positivem, in der jedes der beiden Elemente etwas verliere, sei das Heilmittel der Kirche. Sie irrt sich. Solche Mischungen bestehen weder die Probe der Wissenschaft, noch des Lebens. Seit jene Scheidung eintrat, ward der Zug zur Kirche mächtiger und mächtiger. Auch jene deutsche Theologie konnte ihm nicht widerstehen. Da bot sich ihr ein Kirchthum, das zwischen Altem und Modernem, zwischen Positivem und Subjektivem eine unendlich elastische Mitte hat, die Union.

5. Die Union.

Die Union ging zuerst in Nassau durch (1817). In den Verhandlungen war von Bekenntniß nur gelegentlich die Rede, desto mehr aber von dem äußerlichsten Außenwerke der Kirche. Der unirte Geistliche verpflichtet sich, „die christliche Lehre nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche so vorzutragen, wie er sie selbst nach redlicher Forschung und bester Ueberzeugung aus der Bibel schöpft.“ In Rheinbaiern ward 1818 die Union mit der Bestimmung vollzogen: „Die protestantische evangelisch-christliche Kirche hält die allgemeinen Symbole und die bei den getrennten protestantischen Konfessionen gebräuchlichen symbolischen Bücher in gebührender Achtung, erkennt jedoch keinen andern Glaubensgrund noch Lehrnorm an als allein die heilige Schrift.“ Die Urkunde der Badischen Union (1821) erkennt die Augsburgsche Konfession und den Heidelberger Katechismus an, insofern und insoweit in der

Augsburgschen Konfession das Recht der freien Forschung gefordert, im Heidelberger Katechismus angewendet sei. In Rheinhessen (1822) erklärte die Union „die beiden getrennten Konfessionen gemeinschaftlichen symbolischen Bücher auch ferner als Lehrnorm, mit Ausnahme der darin enthaltenen bisher streitig gewesenen Abendmahlslehre.“[1]

Friedrich Wilhelm III hatte in seinem Aufrufe vom 27. Sept. 1817 Grund, Weg und Ziel der Union deutlich ausgesprochen. Grund: Beide Kirchen sind im Wesentlichen eins; Weg: Von der Gesinnung der Einzelnen aus soll die Union kirchliche Gestalt gewinnen; Ziel: Die getrennten Schwesterkirchen sollen sich zu Einer Landeskirche zusammenschließen. Wenn offen vorliegt, daß in Nassau, Baden, der Pfalz, Rheinhessen und Dessau Rationalismus und Indifferentismus das entscheidende Wort bei Einführung der Union sprachen, so darf gesagt werden, daß Friedrich Wilhelm III im Geiste seiner Vorfahren mit evangelischem, ja mit kirchlichem Sinne die Union wollte. War nach Durchschnittsmaßstabe die damalige Theologie auch weiter als die Hoftheologen, welche dem Könige zur Seite standen, die Neander, Ehlert u. s. w., so stand doch der evangelische Ernst Friedrich Wilhelm's, seine Pietät für Luther, seine Liebe zu altkirchlichen Kultusformen noch sehr vereinsamt da. Der König wollte keineswegs die Bekenntnisse durch die Union abthun. Den Diakonus Michler in Brieg, welcher in einer Immediateingabe darauf angetragen hatte, daß Se. Majestät nur das Evangelium als höchste und alleinige Glaubensnorm möchte gelten und beschwören lassen, beschied er selbst unterm 16. Sept. 1822: „Allerdings ist die heilige Schrift die Quelle des evangelischen Glaubensbekenntnisses, sie ist das aber auch für das Glaubensbekenntniß der katholischen und der griechischen Kirche und so vieler geduldeten christlichen Sekten. Worin das evangelische

1) Hering, Geschichte der kirchlichen Unionsversuche 1836. 2 Bd. Nitzsch, Urkundenbuch der ev. Union 1853.

Glaubensbekenntniß sich von diesen unterscheidet, enthalten die Augsburgsche Konfession und die übrigen in der evangelischen Kirche allgemein angenommenen symbolischen Bücher, und es ist also schon deßhalb angemessen, den Geistlichen dieser Kirche die Pflicht aufzulegen, durch Unterricht und Predigen keine andere Lehre zu verkündigen, als die der heiligen Schrift und dem darin und in den symbolischen Büchern enthaltenen evangelischen Glaubensbekenntnisse entspricht. Die Auslegung der heiligen Schrift ist ein besonderer Zweig der theologischen Gelehrsamkeit; wenn aber jeder Geistliche die unerschütterlich festzuhaltenden Glaubenswahrheiten nach dem Maßstabe seiner Auslegungsfähigkeit deuten und diese seine individuelle Deutung durch Lehren und Predigen auf die Gemeinde übertragen wollte, wie solches leider seither so vielfach geschehen ist, so kann der Inbegriff der evangelischen Glaubenswahrheiten unerschüttert nicht bestehen. Aller Sekten Ursprung ist in diesem Deuten zu suchen und es ist auch deßhalb für nothwendig erachtet, durch die Verpflichtung auf das Evangelium und zugleich auf die symbolischen Bücher, als auf die seit drei Jahrhunderten in der evangelischen Kirche geltenden Auctoritäten, alle individuellen Auslegungen der heiligen Schrift, sofern von deren Verbreitung in der Gemeinde durch Lehren und Predigen die Rede ist, zu beschränken. Der Union der evangelischen Glaubensbekenntnisse wird diese Anordnung eher förderlich als hinderlich sein." Dieser letzte Satz sticht in seiner schwankenden Fassung ab von der edlen Zuversichtlichkeit, die dieses königliche Schreiben durchzieht. Es ist gewiß, daß der König die volle Bedeutung des Bekenntnisses nicht durchschaute, als er die Union einleitete. Er sagte sich nicht, daß die Differenzlehren, welche beide Bekenntnisse für wesentlich erklären, für unwesentlich erklären, nicht ohne ein Sichhinausstellen über das Bekenntniß, eine Kritik des Bekenntnisses, eine Neutralisation der Kraft des Bekenntnisses geschehen konnte. Es konnte ihm unmöglich entgehen,

daß die Masse zur Union strömte, weil sie in ihr die Schranken des Bekenntnisses fallen sah.

Das kam in demselben Jahre auf der Provinzialsynode in Breslau unzweideutig zu Tage. Da erzielte die Theologie der David Schulz und Cölln auf die Frage: „Ist die Synode entschlossen, die Bekenntnißschriften der evangelischen Kirche, insofern sie mit der heiligen Schrift übereinstimmen, als Zeugnisse für den obigen Grundsatz (alleinige Auctorität der Schrift), für die wirklich erfolgte Reinigung der Kirche, für den evangelischen Geist, welcher die Reformatoren beseelte, anzuerkennen und sich von den Grundsätzen und dem Geiste derselben nicht zu entfernen?" — ein schnelles Ja. Zu den Wenigen, die nicht Ja sagten, gehörte Scheibel. Sein Protest gegen die Union fußte auf der felsenfesten Ueberzeugung, daß die lutherische Abendmahlslehre allein schriftgemäß, die reformirte dagegen eine Ausgeburt des Rationalismus sei. Sein Bekenntniß vom Abendmahle sprach Scheibel in einer Predigt: Das Opfermahl des N. B. (1821) aus. Da warf sich David Schulz zum Ritter der Union auf in einem anonymen Libelle: Unfug an heiliger Stätte, in dem es schließlich heißt: „So schaut denn hin auf diesen Finsterling der Zeit, auf dieses düstere geistliche Schweifgestirn, welches sich selbst wie ein neues Licht der Welt emporzuheben strebt und von einem Häuflein frömmelnder Schwächlinge, die am Pips unserer Zeit kränkeln, mystificirter Fräulein und aus einem verstörten, angstvollen Leben Errettung suchender Männlein dafür gehalten wird — das sich an seinem Schweif durch alles Irrsal seiner verkehrten, unsauberen Bahn, apokalyptischer Phantastereien, unchristlicher Abgeschmacktheiten, in abergläubischer, dünkelhafter Narrheit, die sich für Wahrheit ausgiebt, fortziehen läßt und — schreckt zurück." Was Scheibel in jener Predigt der Gemeinde vorgehalten hatte, suchte er in einer wissenschaftlichen Monographie (1823) zu begründen. Hart hinter ihr (1823) erschien die Abendmahlsschrift von David Schulz, welche nach den rationalistischen Grundlagen, auf die sie baut, das Re-

sultat Zwingli's nicht verfehlen konnte, diesem Vorbilde selbst bis zur Polemik gegen Menschenfresserei getreu. Natürlich wandelte diese Theologie auf dem breiten Wege der Masse. Indeß sammelte sich um Scheibel ein Kreis von Gliedern seiner Gemeinde, unter ihnen Steffens. Ihn hatte nach mancherlei Irrfahrten des Lebens und Strebens der ernste Zug der Zeit zum Bekenntnisse seiner Väter zurückgeführt. Und es war nicht Steffens' Art, seine Erfahrungen und Entwickelungen ausreifen zu lassen, bis er sie der Welt mittheilte. Mit Kopfschütteln lasen die alten Freunde aus den Zeiten der Naturphilosophie, der Romantik, des Deutschthums und der Gemüthstheologie, wie Steffens „wieder ein Lutheraner ward", und sein leidenschaftliches Zeugniß „gegen die falsche Theologie", zu welcher er ganz besonders die Theologie seines Freundes Schleiermacher rechnete. Dieser Widerspruch verschwand aber unter dem Unisono der der Union zujauchzenden Theologie aller Farben.[1]

Weniger glücklich war Friedrich Wilhelm in der Agendenangelegenheit. Seine Liebe zu liturgischen Formen, verbunden mit dem diesem Fürstengeschlechte eigenen Zuge zum Uniformen, hatte in ihm den Gedanken einer allgemeinen Landesagende erzeugt, die der im Kultus eingerissenen Willkür und Buntfarbigkeit gründlich begegnen sollte. Die zur Prüfung vorgelegte Hof- und Domagende, deren Hauptverfasser der König selbst war, stieß auf viel Widerspruch. Der König überzeugte sich, daß er den Ansprüchen des Provinziellen Rechnung tragen müsse, war aber entschlossen, von seinem angeblichen liturgischen Rechte Gebrauch zu machen. Die Ausführung ward in das Jubeljahr der Uebergabe augsburgscher Konfession verlegt. Die Annahme der Agende ward geboten, die der Union stand frei. Jener Kreis in Breslau verweigerte die Annahme der Agende, weil sie im Dienste der Union

1) Wangemann, Sieben Bücher preußischer Kirchengeschichte 1859. 2 Bd. Krabbe, Die evangelische Landeskirche Preußens 1849. Brandes, Geschichte der evangelischen Union in Preußen 1872. 2 Bd.

stehe. Dieß lag, abgesehen von früheren Aeußerungen des Königs und dem offenen Bekenntnisse Eylert's, faktisch vor, da ja die Agende für die Gemeinden beider Konfessionen angelegt war und, um nicht zu reden von andern Tributen, die sie einem Uebergangszeitalter zollte, im Abendmahle ein offenbar unirtes Bekenntniß ablegte. Der Protest gegen die Agende mußte bei Geistlichen Folge haben. Scheibel ward abgesetzt. Und als der Prediger Kellner, ein Mann von geweihter Volksthümlichkeit und großer Thatkraft, sich nachdrücklich weigerte den Anordnungen eines unirten Kirchenregimentes nachzukommen, als Diener einer anderen und zwar allein zu Recht bestehenden Kirche, schritt die Regierung militärisch ein, natürlich um zu siegen. Es ist gewiß nicht bloß der Pietät, die man gekrönten Häuptern schuldig ist, sondern auch der Geschichte gemäß, über den König so mild als möglich zu urtheilen. Aus der verleumderischen Charakteristik, welche Eylert von Scheibel gegeben hat, kann man sich einen Begriff machen, wie der König über diese ganze Bewegung unterrichtet war. Es ist nicht zu bezweifeln, daß er, der instinktartig Alles was nach Revolution aussah haßte, hier Nachwehen der Julirevolution auf kirchlichem Gebiete sah. Daß die Union auf völlig illegitimem Wege sich vollzog und von einer Richtung in der Kirche getragen ward, welche der Revolution näher stand als die Anhänger des Glaubens der Väter, entging ihm. Die Gedanken des Königs nahmen durch die Atmosphäre zweideutiger und gewaltsamer Unionstheologen, eines Ministers, der wo ihm die Ideen ausgingen nach groben Gewaltmitteln sich umsah, bureaukratischer Behörden u. s. w. so viel Erdenstoff auf, daß sie schwer genug die Lutheraner trafen.[1] Zu den trübsten Zeichen jener Zeit gehört aber, daß Männer wie Hahn und Olshausen gegen die schlesischen Lutheraner standen. Man muß es ein dunkles Ereigniß nennen, daß ein Mann

1) Eilers, Zur Beurtheilung des Ministeriums Eichhorn von einem Mitgliede desselben 1849.

wie Hahn, der in Leipzig mit den Waffen des Geistes das Recht der Kirche vertreten hatte, jetzt mit den Waffen der Gewalt verbunden stand, dieser Mann wahrhaft evangelischer Liebe und Milde mit Bajonetten. Olshausen, wohl ausgerüstet mit officiellen Daten, suchte mit vielem Scharfsinn die Formfehler der Unterdrückten nachzuweisen ohne mit einem Worte der Kameele zu gedenken, die dort verschluckt wurden: der Meinung, daß diese lutherische Bewegung der Nachklang einer längst ausgelebten Richtung sei und völlig unberechtigt, da ja mehr als 7000 Gemeinden gegen einige Geistliche ständen.[1]

Der König konnte sich nicht entschließen, den Gegnern der Union das Recht einzuräumen, als gesonderte Gemeinschaft zu bestehen. Sie waren es aber thatsächlich. Ueber ganz Preußen zerstreut, waren und sind sie ein faktischer Protest gegen die Union, ein Weckruf zum Glauben der Väter, ein Beweis der Lebenskraft des Bekenntnisses, vielleicht die Vorboten künftiger Unabhängigkeit der Kirche vom Staate. An ihrer Spitze steht ein Mann (Huschke), der allein beweist, daß Gottes Geist und Gaben mit dieser Gemeinschaft sind. Ihnen gegenüber beriefen sich die Lutherischgesinnten in der preußischen Landeskirche auf die Kabinetsordre von 1834, welche den Rechtsbestand des Bekenntnisses innerhalb der Union gewährleistet. Aber abgesehen von der geringen Auctorität, welche in Sachen der Kirche für Jeden, in dem noch ein Gedächtniß ist an die Freie, welche Aller Mutter ist, Kabinetsordren haben, namentlich wo sie den Anspruch machen Glaubensregeln sein zu wollen, trug die Versicherung, daß in derselben Landeskirche zwei sich widersprechende Bekenntnisse zugleich zu Recht bestehen, einen zu offenbaren Widerspruch in sich, als daß sie die Tiefergehenden hätte beruhigen können. Im Gefühle der Gewaltsamkeiten bei Einführung der Union und des Anspruchs,

1) Olshausen, Was ist von den neuesten Ereignissen in Schlesien zu halten? 1835.

welchen die Bekenner eines kirchenrechtlich so stark gedeckten Bekenntnisses mindestens auf Existenz machen konnten, ward den von der Landeskirche getrennten Lutheranern vermittelst Generalconcession (1845) der rechtliche Bestand zugesichert. Und so weit war mittlerweile die Theologie auch vorgeschritten, daß sie den Widerspruch, in welchem eine Kirchengemeinschaft von zwiespältigem Bekenntnisse mit dem protestantischen Grundsatze steht, daß auf Einheit der evangelischen Lehre die Einheit der Kirche ruhe, durchfühlte. Der Unionsconsensus müsse einen konfessionellen Ausdruck haben, wenn die Union sich behaupten wolle: das sahen sie. Wie aber diesen herstellen? Eine Hauptbedeutung des Bekenntnisses in den lutherischen Landeskirchen ist, der Ausdruck der ordinatorischen Verpflichtung der Geistlichen zu sein. Mit dieser ordinatorischen Verpflichtung sah es in der preußischen Landeskirche wüst aus. Es ist konstatirt, daß zur Zeit der kirchlichen Durchführung der Union (1830) eine solche an den meisten Orten nicht mehr stattfand. Da war es nun der Gedanke der namhaftesten Unionstheologen Nitzsch, Müller, Dorner u. s. w.), ein Ordinationsformular durchzusetzen, in welchem der Consensus beider Kirchen enthalten sei, ohne den einzelnen Gemeinden das Recht zu nehmen, auf die Sonderbekenntnisse zu berufen. Dieß war überaus fein angelegt und ganz im Geiste der Union. Ein Bekenntniß aufzustellen, dazu traute man der Union nicht die Kraft zu. Ein Ordinationsformular, konnte man den voraussichtlichen Gegnern sagen, ist kein Bekenntniß. Und doch hatte es eine Kraft, die bisher dem Bekenntniß wesentlich zugekommen war. Die Sonderbekenntnisse beider Kirchen abschaffen, das wollte, das konnte man nicht. Sich an ihnen zu erfreuen, blieb der Privatneigung einzelner Gemeinden überlassen. Daß solche Neigung nicht etwa über die Schranken der Union hinaus sich bewege, verhütete eben der Zaun des Ordinationsformulars, welches das Bekenntniß zur Union enthielt. Diesen wohlausgesonnenen Plan durchzusetzen, war die Hauptaufgabe der Generalsynode von 1846. Aber das

Ordinationsformular, welches die vermittelnde Richtung zu Tage brachte, eine Jammergeburt der Doktrin, machte sich selbst unmöglich. Und in dieser Geburt kam der Charakter der Mutter selbst zu Tage. Man sah, daß die vermittelnde Theologie stark im Kritisiren, schwach im Produciren war, unfähig ohne die Gegensätze, die sie überwunden zu haben meinte, zu existiren, und des Consensus, auf welchen sie die Union baute, selbst nicht mächtig.

Nach diesen verunglückten Experimenten auf dem Boden der Kirche fand die Unionstheologie sich um so mehr aufgefordert, sich auf den Boden der Theorie zurückzuziehen, als ihr dort von der kirchlichen Richtung immer nachdrücklicher das Recht streitig gemacht wurde. Die theologische Fakultät in Göttingen, welche in dem Grade als sie sich in die unirte Doktrin verspann, dem kirchlichen Leben der Landeskirche sich entfremdete, so daß (wie Petri sagte) ihre Einflußlosigkeit ein offenes Geheimniß war, bereitete sich durch eine Denkschrift an die oberste Behörde, in welcher sie auf die Irrgänge des Konfessionalismus aufmerksam machte, einen siegreichen Gegensatz. Kliefoth eröffnete seine Kirchliche Zeitschrift mit einem Sendschreiben an die Göttinger Fakultät, welches nicht nur vom Boden des Lebens, sondern auch der Wissenschaft aus den „Olympos der Georgia-Augusta" erschütterte. Die Siege aber, welche vom Standpunkt einer zwar reichen und glänzenden aber chaotischen Wissenschaftlichkeit aus der Ritter Bunsen im Dienste der Union in der Bildungswelt errang, mußten tieferblickenden Freunden der Union als Niederlagen derselben erscheinen. Nitzsch versuchte durch eine Zusammenstellung der Urkunden der Union (1853), Heppe und Schenkel durch geschichtliche Darlegung der Grundlagen der Union im Reformationszeitalter, Müller durch eine exegetisch-symbolisch-dogmatische Schrift über Union (1854) das Recht der Union zu begründen. Von diesen Schriften hat die letzte am meisten Bewegung hervorgerufen. Aber ein Consensus, der nur ein historischer Versuch sein wollte und konnte, ohne den Muth

sich in's Leben zu wagen, konnte unmöglich Eindruck auf die Konfessionstheologen machen, zumal die Häupter nicht nur der auflösenden (Protestantische Kirchenzeitung), sondern auch der mittleren Unionsrichtung (Allgemeine Kirchenzeitung) die ganze Voraussetzung, daß nämlich die Union auf dem Lehrconsens ruhe, in Abrede stellten. Diesen Vertheidigern der Union an Geist, Umblick und Tiefe überlegen, brachte Stahl (Die lutherische Kirche und die Union 1859) aus einer eindringenden Darlegung der Gegensätze beider Konfessionen das Resultat der Unhaltbarkeit sowohl der Unionsdoktrin als der damaligen Zustände der preußischen Landeskirche.

Die Union, die sich in den genannten Landeskirchen vollzog, war ein Neues und doch ein Altes: neu war die Gestalt der Union, alt die Richtung der Union. Wo kirchentrennende Gegensätze in der Kirche auftreten, erscheint auch das Streben, dieselben zu Gunsten der Einheit der Kirche zu vermitteln. Das aber ist Union.[1] In der parteizerrissenen Gemeinde zu Korinth macht die Christuspartei den Eindruck einer solchen vermittelnden Unionsrichtung. Der Mann des Friedens im zweiten Jahrhundert, Irenäus, der selbst eine Union zwischen Johannes und Paulus, Morgenland und Abendland war, vermittelte in den Osterstreitigkeiten und — wie es scheint — auch in den montanistischen Wirren. Die Semiarianer, die Semipelagianer, die Monotheleten waren Unionsrichtungen. Nachdem die morgenländische und abendländische Kirche sich getrennt hatten, hörten die Unionsversuche nicht auf. Im 16. Jahrhundert vertrat Melanchthon, im 17. Calixt, im 18. Leibnitz die Sache der Union und zwar nach Seiten der römischen wie der reformirten Kirche. In der Natur des Pietismus lag, wie wir sahen, ein unirter Zug. Aber auch für die Uebergangsrichtungen des 18. Jahrhunderts, die zuletzt in den Supranaturalismus niederschlugen, war die Bedeutung der Unterscheidungslehren sehr vermindert. Was aber hätten die

1) Christenthum und Lutherthum S. 301 ff.

Rationalisten gegen die Union haben sollen? Konnten Theologen, welche die Lehren von der Dreieinigkeit, von der Gottmenschheit Christi, von dem Versöhnungstode leugneten, in der lutherischen Abendmahlslehre, die sie verwarfen, einen Trennungsgrund sehen? Eine Richtung, die principgemäß nach Aufhebung aller Schranken trachtete, konnte nur mit Freuden die alte Kluft zwischen Lutheranern und Reformirten fallen sehen. Der Rationalismus war aber in der Zeit, wo das Wort Union erscholl, noch eine große Macht. Er war in den Hoftheologen, welche Friedrich Wilhelm III im Unionswerk nahe standen, mehr oder weniger vertreten. Er entschied in Nassau, Rheinbaiern, Baden und Rheinhessen den Sieg der Union. Wie er in Schlesien durchschlug, haben wir gesehen. Einer jener preußischen Hoftheologen sprach den Gedanken aus, daß die Nachwelt Friedrich Wilhelm III den Theologen nennen müsse. In der That hatte er viel theologische Kenntnisse und Interessen. Wäre er aber wirklich ein Theologe gewesen, so würde er der vermittelnden Richtung angehört haben. In dem Charakter einer Richtung, welche das Evangelium wollte, aber unter Milderungen und Zugeständnissen, lag das Bedürfniß nach einer Kirchengemeinschaft, welche sich an das Evangelische hielte, ohne sich an das Symbolische zu binden. Hätte Niemand in jener Zeit von Union gesprochen: die vermittelnde Theologie würde sie gefordert haben. In solcher Zeit mußte Friedrich Wilhelm III ohne Schwierigkeiten ernten, was seine Vorfahren gesäet hatten.

Dazu trug nicht wenig bei, daß man von Anfang an sich ein klares und erreichbares Ziel setzte. Eine allgemeine Vereinigung zwischen Lutheranern und Reformirten konnte man wünschen, aber nicht ausführen. Ja Schleiermacher erklärte von Anfang an, daß in Ländern wo beide Konfessionen sich nicht berührten, auch eine Union keinen Zweck habe.[1] Was man in Preußen wollte, war, Lutheraner und Reformirte in Eine

1) Werke zur Theol. V. S. 48.

evangelische d. h. unirte Landeskirche verbinden. Die Einheit der Landeskirche aber sollte im Summepiskopate des Königs, in gemeinsamer Verfassung und im gemischten Kultus liegen. Was man 1817 angefangen hatte, war 1830 in der Hauptsache erreicht.

Die Schwierigkeit lag nur in Einem Punkte, nämlich im Bekenntnisse. Die Unionstheologen, welche Friedrich Wilhelm's III Schritte leiteten, waren von vorn herein überzeugt, daß die Union mit der fortbestehenden Auctorität des Bekenntnisses unvereinbar sei.[1] Der König, der als Reformirter auf das reformirte Bekenntniß wenig Werth legte, hatte zwar, wie jenes Schreiben aussprach, kirchlichen Blick genug, um sich die relative Nothwendigkeit eines Bekenntnisses zu sagen, war aber der Meinung, daß dasselbe durch die Union nicht berührt werde. Nun aber erhob sich jener Protest in Schlesien, der sich auf das Recht des lutherischen Bekenntnisses stützte. Die leitenden Gedanken desselben waren, daß nach aller Ordnung so des Staates als der Kirche das lutherische Bekenntniß zu Recht bestehe. Dem Bekenntniß komme aber zu, das kirchliche Leben zu regeln. Also auch den Gottesdienst. Eine Gottesdienstordnung aber, welche das lutherische Bekenntniß gerade in dem Punkte, in welchen es seine unterscheidende Eigenthümlichkeit lege, zu Gunsten der Union neutralisire, sei mit dem Rechtsbestande des Bekenntnisses unvereinbar. Das waren Grundsätze, deren Gewicht man fühlte. Es galt also, Bekenntniß durch Bekenntniß zu schlagen. Man sandte einen Mann des Bekenntnisses nach Schlesien, Hahn, und deckte sein Verfahren mit der Kabinetsordre von 1834. Allein man bewegte sich in lauter Widersprüchen. Die Erklärung, daß die Agende mit der Union nichts zu thun habe, war eine einfache Unwahrheit. Das Streben der Regierung, die Union in der Landeskirche durchzuführen, stand mit der Versicherung, daß die An-

1) Eylert, Charakterzüge aus dem Leben Friedrich Wilhelm's III. B. III. Abth. 1. S. 304.

nahme der Union frei sei, diese Versicherung aber mit den Worten jener Kabinetsordre: „Am wenigsten aber darf gestattet werden, daß die Feinde der Union im Gegensatze zu den Freunden derselben als eine besondere Religionsgesellschaft sich constituiren", in handgreiflichem Widerspruch. Herrscht in einer Landeskirche die Union: was bleibt denen, die sie nicht annehmen, übrig, als sich von der Landeskirche zu trennen? Das Verfahren Friedrich Wilhelm's IV gegen die Lutheraner war ein faktischer Tadel des früheren Verfahrens. Er machte den Gewaltstreichen ein Ende und gab den Lutheranern, die sich von der Landeskirche trennten, die Concession von 1845. Das war ein nicht bloß gerechter, sondern auch ein kluger Schritt. Man gab sich der Hoffnung hin, daß sich die wilden Wasser der Konfession in dieß Bett würden leiten lassen. Aber das Bewußtsein vom Rechte des Bekenntnisses hatte mittlerweile sich in weiteren Kreisen Bahn gebrochen. Es war nicht bloß in den von der Union nicht berührten lutherischen Landeskirchen eine Macht geworden, sondern drang auch in der preußischen Landeskirche immer entschiedener vor. Die Regierung hatte mit drei Parteien zu rechnen. Eine negative, welche von der ganzen Zeitströmung getragen ward, sah in der Union die Aufhebung aller Symbole; eine mittlere erklärte, daß die Union auf dem Consensus beider Konfessionen ruhe; eine dritte aber forderte lutherisches Kirchenregiment und lutherischen Gottesdienst. Man darf nur mit der Kabinetsordre vom 6. März 1852, welche der letzten Seite Zugeständnisse macht, die vom 12. Juli 1853, welche gegen die Versuche die Union aufzuheben gerichtet ist, vergleichen,[1] um sich zu überzeugen, daß die Regierung nicht wußte, wie sie Union und Konfession ausgleichen solle.

Alle Unionsbestrebungen gründen sich auf die Einheit der Kirche. Allein die Einheit der Kirche ruht nicht auf einer verfaßten Verbindung der einzelnen Gemeinden und auf der

1) Diese Kabinetsordren b. Altmann, Die evangelische Union S. 20 ff.

Uebereinstimmung aller theologischen Richtungen, sondern auf den himmlischen Einheiten, welche der dreieinige Gott in der Kirche wirkt. Wenn alle Gemeinden auf Erden ohne organisirten Verband neben einander wären, würde die Einheit der Kirche Christi bestehen. Als der Protestantismus sich von der Kirche des Mittelalters trennte, hat er nicht geglaubt, die Einheit des Reiches Gottes auf Erden zu zerspalten. Die Kirche hat daher zu allen Zeiten geurtheilt, daß Vereinigungsversuche auf Kosten der Wahrheit nichtig seien. Auf diesem Grundsatze ruht die Existenz des Protestantismus. Der lutherische Protestantismus ist ein Kreis von Gemeinden, die sich auf die augsburgsche Konfession gründen. Darin liegt seine Eigenthümlichkeit, darin seine Wahrheit, darin seine Kraft. Das Bekenntniß ist die Regel der lutherischen Kirche. Was diese Regel eint ist geeint, was sie trennt ist getrennt. Daß diese lutherischen Gemeinden Landeskirchen bilden, hat sein geschichtliches Recht, gehört aber nicht zum Wesen des Lutherthums. Die Lutheraner können im preußischen Staate eine Anzahl Provinzialkirchen bilden, die unter einander in gar keinem Zusammenhange stehen, ohne daß dadurch ihr Lutherthum berührt wird. So haben bisher in Amerika die lutherischen Synoden bestanden. Daß aber Lutheraner und Reformirte, die durch das Bekenntniß getrennt sind, ihre Bekenntnißeinheit aufgeben um eine landeskirchliche Einheit zu bilden, ist eine Verkehrung der Principien des Protestantismus. Das hieße die Hauptsache opfern, um eine Nebensache zu erreichen. Eine aus zwei Konfessionen zusammengesetzte Landeskirche, in welcher jedes der beiden Bekenntnisse zu gleichem Recht besteht, kann der Natur der Sache nach keinem dieser Bekenntnisse das Recht einräumen, welches es fordern muß. Und so hat denn in der That die Union bisher nicht Frieden, sondern Hader gebracht. Nachdem aber einmal die Union kirchliche Gestalt gewonnen hat, kann es nicht die Aufgabe der Lutheraner und Reformirten sein, ihr die Realität, die sie gewonnen hat, zu ent-

ziehen, sondern nur einer Verbindung vorzubeugen, welche nicht sammelt, sondern zerstreut, nicht erbaut, sondern zerstört.

---

6. Evangelische Theologen.

Tholuck setzte der Weihe, welche de Wette seinen Zweifler in einer neubelebten Gemüthstheologie finden ließ, die wahre Weihe des aus dem Glauben an den Versöhner kommenden neuen Lebens entgegen. Dieses neue Leben, das sich Wiedergeburt nennt, gleichgiltig gegen „das Pilgergewand des Bekenntnisses", in der Lehre vom Kirchenglauben nicht gebunden, hat einen pietistischen Charakter. Einsam noch in der Gegenwart, harrt es einer siegreichen Zukunft. „Mein herzlich Geliebter", sagt der Patriarch dieses neuen Lebens zu dem Geweihten, „nehmen Sie, was ich Ihnen jetzt sagen will, als das Vermächtniß eines alten Mannes, der bald von der Welt scheiden wird und was die Erfahrung eines langen Lebens und die ausgedehnte Bekanntschaft mit vielen Tausenden in verschiedenen Gegenden und Ständen ihn gelehrt hat, vor seinem Heimgange gern noch in die Brust manches jungen Theologen niederlegen möchte, der berufen ist in der großen Zeit zu stehen. So sage ich Ihnen denn als einem Solchen, der vielleicht selbst bald in einer Akademie eines von den Werkzeugen der großen Tage werden wird, die uns bevorstehen: Das Werk des Geistes Gottes ist in diesen Tagen größer als Sie, als die Meisten es ermessen. Ja, es bricht ein großer Auferstehungsmorgen an. Hunderte von Jünglingen werden an allen Orten durch den Geist Gottes erweckt. An allen Orten treten die Bekehrten in genauere Verbindungen. Selbst die Wissenschaft wird Dienerin und Freundin des Gekreuzigten. Auch die Obrigkeit, wiewohl zum Theil noch feind-

selig dieser großen Umwandlung, aus Furcht, daß sie politische Einwirkungen erzeugen möchte, begünstigt sie an vielen Orten, und wo sie es nicht thut, wird die Streitkraft des Lichtes desto gewaltiger. So manche erleuchtete Prediger verkündigen schon jetzt das Evangelium in seiner Kraft. Viele, die jetzt noch im Verborgenen sind, werden hervortreten. Ich sehe den Morgen, aber den Tag wird mein Auge nicht mehr hier erblicken, sondern von einem höheren Orte her." Diese aus dem neuen Leben in Christo schöpfende Theologie ist, weil dieß Leben sich selbst verbürgt, über den Standpunkt der Vermittelung hinaus. Das Streben aber, allenthalben anzuknüpfen, läßt sie mit Vielseitigkeit und Elasticität auf alle Interessen der Wissenschaft und des Lebens eingehen. Diesem geistlichen Wechselgeschäft eignet eine Schriftauslegung, welche gewandt und fein den Text in Geist und Leben umsetzt, und eine bedeutende apologetische Gabe. Dem konfessionellen Zuge der Zeit kam sie mit einer in jeder Beziehung lehrreichen Darstellung der Theologie, der Universitäten und des religiösen Lebens im Zeitalter der Orthodoxie entgegen, die mit wachsender Anerkennung der Tüchtigkeit jener Zeit geschrieben ist.

Zwischen Schleiermacher und Tholuck steht Neander, dessen Schule Tholuck nie verleugnet hat. Neander hat selbst sich zur Theologie des christlichen Bewußtseins bekannt „Es wird damit bezeichnet die selbständige, nach ihrem eigenen, Gesetze waltende Macht des christlichen Glaubens in dem subjektiven Leben des Einzelnen, in der Gemeinde und in der Kirche im Ganzen, das was eben nach dem Worte des Herrn den Sauerteig für alle andere geschichtliche Entwickelung der Menschheit bilden muß."[1] Genauer betrachtet ist das christliche Bewußtsein die Gestalt, welche das Christenthum im Gemüthe gewinnt. Pectus est quod facit theologum, war Neander's Schlagwort. Mit diesem Grundsatze wußte er sich im Gegensatz zu allen Richtungen, welche nach Objektivität in

1) Abhandlungen S. 240.

der Religion hindrängten, es mochte nun philosophische, oder orthodoxe, oder überhaupt kirchlich geformte sein. „Ich werde nicht aufhören zu protestiren gegen den einseitigen Intellektualismus, jenen immer mehr um sich greifenden Verstandesfanatismus, der aus dem Menschen eine intelligente, überkluge Bestie zu machen droht. — — Zugleich aber muß ich protestiren gegen jene Richtung, welche den Entwickelungsproceß der Theologie zum Stehen bringen will, dem Ziele desselben vorgreifen in ungeduldiger Hast, wenn auch mit einer alle Achtung fordernden Begeisterung für das was über den Wechsel der Tage erhaben ist, wobei von den abgedroschenen Zeitungskategorien „Fortschritt und Rückschritt" nicht die Rede sein kann."[1] Von seinem christlichen Bewußtsein aus sah Neander in der Vergangenheit des Reiches Gottes ein neues, aber vielgestaltiges Leben. Der individuellen Ausprägung desselben in verschiedenen Zeitaltern nachzugehen, war sein Talent und seine Freude. Beides ging ihm ab, wo das kirchliche Leben zu objektiven Gestalten sich verdichtete. Was er indeß in der Kirchengeschichte mit seinem psychologischen Pragmatismus sich noch einigermaßen zurechtlegen konnte, wies er zuletzt im Leben mit wachsender Herbheit ab.

Den Uebergang von der vermittelnden Theologie zur kirchlichen bildet Hengstenberg.[2] Der Theologe, welcher über 40 Jahre in seiner Kirchenzeitung jedes Jahr der Kirche den Spiegel des Wortes Gottes vorhielt, war selbst eine der bedeutendsten Kräfte der Kirche seiner Zeit. Er gehört der Zeit der Neubelebung, der Zeit der Vermittelung und der Zeit des Konfessionalismus an. Die letzte Grundlage seiner Theologie war die Ueberzeugung, daß des Christenthums Mittelpunkt das neue Leben der Gemeinschaft mit Gott durch Christum sei. Das nannte man in den ersten Jahrzehnten

1) Vorrede zur 4. A. d. Pflanzung u. s. w. S. XIII.

2) Vgl. das vom Verf. unmittelbar nach Hengstenberg's Tode geschriebene Nachwort: Zum Gedächtniß Hengstenberg's (Allg. luth. KZeitg. 1869, Nr. 25) und Bachmann, Hengstenberg und die Ev. KZeitung 1873.

Pietismus. Und in diesem Sinne bekannte er sich noch sterbend zum Pietismus. „Keine Rechtgläubigkeit ohne Pietismus, kein Pietismus ohne Rechtgläubigkeit.“ Von Haus aus an ein mehr humanistisches und daher zur Union geneigtes Christenthum gewiesen, war er in Bonn mehr philologischen als theologischen Studien nachgegangen und gab sich überdem den burschenschaftlichen Idealen hin. Da ward er ein neuer Mensch: doch nicht plötzlich, wozu überhaupt seine besonnene und zähe Natur nicht neigte. Er war damals in Basel, um die orientalischen Studien Stähelin's zu leiten. Von da kam er nach Berlin, sich an der dortigen Universität eine Stellung zu erwerben. Sein Studium aber war auf das Alte Testament gerichtet. Ein Jüngling, der in der Uebersetzung von Aristoteles' Metaphysik und in der Bearbeitung einer der arabischen Moallakât sich schon einen Namen gemacht hatte, erweckte auch bei Persönlichkeiten, denen seine religiöse Richtung die Grenzen zu überschreiten schien, Hoffnungen. Da erwuchs in einem Kreise von entschieden christlich gerichteten Persönlichkeiten, unter denen die Gebrüder Gerlach hervortraten, der Gedanke, eine Kirchenzeitung im Sinne des evangelischen Glaubens zu gründen. Das Ministerium Altenstein sah das ungern. Hengstenberg aber, zum Redakteur ausersehen, erfaßte diesen Gedanken mit solcher Hingabe, daß er bereit war, ihm, wenn es nicht anders sein könnte, seine akademische Zukunft zu opfern. Die Zeitung begann 1827. Hengstenberg übernahm die Redaktion von der Ueberzeugung aus, daß das Christenthum nicht bloß das neue Leben des Einzelnen sei, sondern auch Gemeinschaft, Kirche, Reich Gottes. Damit überschritt er jenen ersten Standpunkt. Sein Vorwort von 1840 bringt nur zum Abschluß, was ihm seit jener Zeit immer klarer geworden war: der Pietismus ist eine Verirrung, wenn er dem kirchlichen Zuge der Zeit widerstrebt. Aber Hengstenberg war entfernt die Kirche nur im Lutherthum zu finden. Er schloß sich mit Ueberzeugung und im bewußten Gegensatz zum Altlutherthum der unirten Landeskirche an. Und so sollte denn auch Hengsten-

berg dem Zeitalter der Vermittelung seinen Tribut. Von der Vermittelungstheologie aber hielt sich Hengstenberg möglichst fern. Für Philosophie hatte er fast keine, für Dogmatik wenig Anlage. Diese Gebiete brachten ihn also nicht in Versuchung. Gegen Schleiermacher's Standpunkt hatte er schon auf der Universität sich entschieden erklärt. Seiner energischen Natur widerstand der Bund zwischen Christenthum und Weltbildung, Glaube und Wissen, Wort Gottes und menschlicher Kritik. Und so geht denn durch die evangelische Kirchenzeitung eine ununterbrochene Kette von Kämpfen gegen den Rationalismus und alle ihm verwandten Richtungen, gegen Schleiermacherianismus, Hegelianismus, ungläubige und halbgläubige Kritik, Vermittelungstheologie, subjektive Gläubigkeit, politischen Liberalismus, weltförmige Bildung, ungläubige Litteratur, Freimaurerei u. s. w. Die Folge dieser ununterbrochenen Kämpfe war, daß das Zeitalter in den Namen Hengstenberg Alles legte, was ihm am Christenthum mißliebig war. Er hieß der Theologe des Rückschritts, des Obscurantismus, des Jesuitismus u. s. w. Für ihn, der das Feingefühl eines Mannes von höherer Bildung hatte, muß das Joch dieses Namens oft drückend gewesen sein. Hengstenberg's Protest gegen alle Vermittelung und Hengstenberg's Zugehörigkeit zur Union, dem Kirchthum der Vermittelung, wollte nicht recht stimmen. Es lag in der Konsequenz der Richtung Hengstenberg's, sich dem Konfessionalismus anzuschließen. Das aber hatte für ihn besondere Schwierigkeiten. Hengstenberg war von Haus aus reformirt und hatte namentlich als Exeget die reichsten Anregungen von Calvin empfangen. Sein Lebensweg hatte ihn nicht in Länder von entschieden lutherischem Bekenntniß geführt; Hengstenberg war mehr Schrifttheologe als Bekenntnißtheologe. Zu einem anderen Bekenntnisse als zur augsburgschen Konfession hatte er nicht Freudigkeit. Er konnte sich lange von der Schriftgemäßheit der lutherischen Abendmahlslehre nicht überzeugen. Und noch am Abend seines Lebens stellte er eine Rechtfertigungslehre auf, die, und zwar mit Recht, allgemeinen

Widerspruch fand. Was aber für Hengstenberg von ganz besonderem Gewicht war, das war die Rücksicht auf die preußische Landeskirche. Hengstenberg, der Mann des Alten Testamentes, hatte eine theokratische Ansicht von der Kirche. Er konnte sich keinen Bestand der Kirche denken ohne engen Zusammenhang mit dem Staate. Mit dieser Ansicht aber stand Hengstenberg nicht allein. Die Ueberzeugung, daß Kirche und Staat mit vereinten Kräften dem Ziele des Reiches Gottes auf Erden dienen müßten, verband ihn mit Gerlach und Stahl. Von dieser Voraussetzung aus war er auf das Entschiedenste für die landeskirchliche Form des Protestantismus. Der Weg der Konfession aber, das fühlte er wohl, konnte sehr leicht zum Bruch mit der Landeskirche führen. Und so nahm Hengstenberg nach dieser Seite hin eine zurückhaltende und zuwartende Stellung ein. Ebenso erklärte er nach den Erwerbungen, welche Preußen im Jahre 1866 in Deutschland gemacht hatte, daß er sich nicht aufgefordert finde, durch ein vorgehendes Verwerfungsurtheil den Boden seiner Wirksamkeit in Frage zu stellen. Als Theologe war Hengstenberg weder für die historische, noch für die systematische, noch für die praktische Theologie bestimmt, so eingehend auch die Kenntnisse waren, die er auf diesen Gebieten hatte. Selbst die neutestamentliche Auslegung war eigentlich nicht sein Gebiet. Er war alttestamentlicher Theologe und hat als solcher eine tief eingreifende Thätigkeit entwickelt. Sein Ziel war, im Kampfe mit dem Rationalismus und der Kritik den Offenbarungscharakter des Alten Testamentes durch den Nachweis der unbedingten Aechtheit und Glaubwürdigkeit aller alttestamentlichen Schriften zu begründen. Er vertheidigte den mosaischen Ursprung des Pentateuch und die Aechtheit der angefochtensten Prophetenbücher und Prophetenstücke, namentlich des Daniel. Muß dieser Beweisführung jeder Sachkenner große Gelehrsamkeit und eminenten Scharfsinn zuerkennen, so liegt doch, wie der Verf. an einem andern Orte gezeigt zu haben glaubt, ihr Fehler in der Voraussetzung einer unbedingten Aechtheit und

Glaubwürdigkeit, wie sie die Väter und Reformatoren nicht gekannt, und in der Begründung derselben mit Beweismitteln, wie sie mit der Wahrheit nicht bestehen. In der exegetischen Durcharbeitung der messianischen Weissagungen in seiner Christologie des Alten Testamentes kann der Reichthum gelehrten Stoffes, der hier zusammengetragen ist, den Mangel an organischer Auffassung der Weissagungen in ihrem Zusammenhange mit der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte nicht ersetzen. Die Auslegungen der Psalmen, des Ezechiel, der Offenbarung und des Evangeliums Johannis haben einen mehr praktischen Charakter. Obgleich Hengstenberg des Katheders nicht besonders mächtig war, so haben doch seine Vorlesungen auf nicht Wenige segensreich eingewirkt. Und Schüler wie Hävernick, Keil, Philippi, Caspari, Schultze, Bachmann u. A. beweisen unstreitig, daß von ihm eine bedeutende Anregung in der alt- und neutestamentlichen Auslegung ausgegangen ist.

Das gegenwärtige Zeitalter.

1. Die praktischen Interessen der Kirche.

Während sich auf dem Boden der Lehre rationalistische, vermittelnde und konfessionelle Theologen gegenüberstanden, that sich eine Welt praktischer Bestrebungen auf, deren Nothwendigkeit und Bedeutung sich Christen aller Richtungen sagen mußten. Aber es war wenigstens im Großen und Ganzen doch der lebendige Glaube, der sie in seine Hand nahm.

In den stillen Kreisen des Pietismus war durch das 18. Jahrhundert hindurch die Mission gepflegt worden. So lange die beiden Kirchen der Reformation noch um ihre Existenz im Vaterlande zu ringen hatten, fanden die vereinzelten Stimmen, welche für die Pflicht den Heiden das Evangelium zu bieten sich erhoben, wenig Gehör. Gemäß der Rührigkeit, welche von jeher der reformirten Kirche eigen war, zeigten sich in den reformirten Ländern, die mit Heidenländern in Handelsverkehr standen, wie in Holland, England, Schottland, Ansätze zur Missionsthätigkeit. Da ging von einem lutherischen Fürsten, Friedrich IV von Dänemark, der dafür hielt seinen heidnischen Unterthanen das Evangelium schuldig zu sein, ein bedeutender Impuls aus. Im Bunde mit dem Halleschen Waisenhause gründete er eine Mission in der dänischen Kolonie Trankebar im Tamulenlande. Unter ihm zog Hans Egede nach Grönland, um dort mit Thränen zu säen, wo Andere mit Freuden ernten sollten; unter ihm ging Thomas von Westen nach Lappland, um in dem kalten Lande ein Feuer der Liebe anzuzünden, das mit seinem frühen

Tode nicht erloſch. In Deutſchland war die Miſſion in den Händen des Pietismus. Die Sorge für die Rettung der einzelnen Seelen durch lebendigen Glauben an Jeſum Chriſtum, welche der Lebenspunkt des Pietismus war, mußte nach dem Worte des Herrn: Wenn du dermaleinſt dich bekehret haſt, ſtärke deine Brüder, ſich zur Sorge für die Bekehrung der Heidenwelt erweitern. Francke ſagte einſt zu einem jungen Theologen ſeiner Richtung: „Wenn man in der Heidenwelt eine Seele in Wahrheit zu Gott führt, ſo iſt das ebenſo viel, als wenn man im Vaterlande hundert gewänne; denn dieſe haben zu ihrer Bekehrung täglich Mittel und Gelegenheit genug, jene aber entbehren dieſelbe.“ Dieß Wort zündete in der Seele jenes Jünglings und ward zur Flamme, die in ein Heidenland ſegnend ſchlug. Es war Ziegenbalg, der Vater der Miſſion im Tamulenlande.[1] Der Pietismus gewann im Herrnhuterthum organiſirte Geſtalt. So ward denn im Schooße dieſer Gemeinſchaft auch die Miſſion nicht nur gepflegt, ſondern zu einer Funktion des kirchlichen Gemeinlebens gemacht. Getragen von den Flügeln einer Gemeinſchaft, die in einer Zeit allgemeinen Abfalls vom Glauben der Väter und allgemein erkaltender Liebe warme Liebe zum Herrn bewahrte, entwickelte die Miſſion der Herrnhuter in kurzer Zeit in den Schneeregionen Grönlands und Labradors, wie unter der Gluth der Sonne Weſtindiens und unter den entmenſchten Völkern des Vorgebirgs der guten Hoffnung denſelben Geiſt ſtillen, nicht in fremde Arbeit eindringenden, auch ohne Wort durch den Wandel überwindenden Werbens für den Gekreuzigten, der ſich nicht Maſſen, ſondern einzelne Seelen zum Ziel ſetzte, und es daher ernſt mit der Bekehrung, ernſt mit der Regelung des Lebens nahm. Es iſt die in der Unität vertretene Geſammtgemeinde, welche Miſſion treibt. Im Namen der Unität führt in der Unitäts-Aelteſten-Konferenz das Miſſionsdepartement die Oberleitung. Die herrn-

1) Plitt, Kurze Geſchichte der lutheriſchen Miſſion 1871.

hutischen Missionare aber wirken in Grönland, Labrador, unter den Indianern, unter den Negern in Westindien, auf der Mosquitoküste, unter den Negern von Surinam, in Südafrika unter den Hottentotten und Kaffern, unter den Papuas in Neuholland und in Westhimalaya in Britisch-Indien. Daß eine Kirchengemeinschaft, die dermalen etwa 25,000 Seelen umfaßte, eine Missionsgemeinde von etwa 80,000 Seelen hat, das ist eine Beweisung des Geistes und der Kraft, die ohne Worte spricht. Bei den großen Opfern, welche die Brüdergemeinde von ihren Gliedern fordert, würde solch eine Missionswirksamkeit unausführbar sein, wenn nicht die Missionare der Herrnhuter es verständen, ihr Brot selbst zu verdienen und sich auf dem Wege der Erfahrung ihre Missionskenntnisse und ihre Missionspraxis zu erwerben. Sie haben von je verstanden, durch eine geschickte Verbindung von Liebe und Weisheit alle Collisionen mit anderen Religionsgesellschaften zu vermeiden. Es liegt in dem Charakter der Brüdergemeinde, daß sie auf wahre Bekehrung hinarbeiten. Und doch sind sie sehr anknüpfend, geduldig und eingänglich und im letzten Grunde nichts weniger als peinlich in den Grundsätzen der Aufnahme. Sie lassen selbst Vielweiberei zu. Aber Missionare, welche getragen von den Gebeten einer ganzen Kirchengemeinschaft, von erfahrenen Oberen geleitet, mit großer Freudigkeit des Glaubens in Liebe und Eintracht nach festen Zielen hinstreben, erklären wohl den besonderen Segen, den Gott auf ihre Arbeit gelegt hat. Wie die Gemeinschaft der Herrnhuter, hielt sich auch die Mission derselben möglichst frei von dem Geiste des Zeitalters der Aufklärung, während in das Missionsfeld des Halleschen Waisenhauses ein seichter Doktrinalismus eindrang, gegen welchen die tüchtigeren Missionare (wie Gericke und John) vergebens protestirten.[1] Ein Umschwung auf dem Gebiete der Mission trat in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts in England ein. Vorbereitet durch den Metho-

1) Fenger, Gesch. d. Trankebarschen Miss. S. 257 ff.

dismus, herausgefordert durch den Siegeslauf der französischen Revolution, erwachte dort ein evangelischer Geist, der nach englischer Art sich praktische Zwecke stellte, unter ihnen die Bekehrung der Heiden und Juden. Die Londoner Missionsgesellschaft, welche, aus Kindern Gottes in verschiedenen Konfessionen bestehend, nicht Presbyterianismus, Independentismus und Episkopalismus, sondern das Evangelium Christi ausbreiten wollte, war der frischeste Ausdruck jenes Geistes. Dem von England aus nach Schottland, Amerika, den Niederlanden, Frankreich sich verbreitenden Missionszuge schloß sich auch der deutsche Protestantismus an, als nach den Freiheitskriegen die Herzen für Werke des Glaubens empfänglich geworden waren. Aus mehr oder weniger kleinen Anfängen entstanden die Missionsgesellschaften zu Basel (1815), Berlin (1823), Barmen (1828), Hamburg (1836: Norddeutscher Verein), Dresden (1836: jetzt Leipzig). In der alten Kirche war der Boden so bereitet, der Zeugengeist so mächtig, daß die Mission ohne Organisation von selbst aus der Kirche hervorwuchs. Im Beginn der mittelalterlichen Kirche zogen einzelne Helden aus (Patricius, Bonifacius, Ansgar), um dem Herrn Reiche zu erobern. Meist aber erfolgten durch äußere Mittel Massenbekehrungen. Aus dem Schooße der Angesichts des Protestantismus sich restaurirenden römischen Kirche gingen wieder Helden der Mission hervor, meist dem Jesuitenorden angehörig. An solchen Helden hat es der protestantischen Mission nicht gefehlt. Aber das Außerordentliche, was Gott durch einzelne Erwählte ausrichtet, schließt das Ordentliche nicht aus. Da der Organismus der Landeskirchen, die im Ganzen noch an den Folgen der Aufklärung siechten, für die Missionsthätigkeit keine Stelle hatte, ward sie Sache freier Gemeinschaften, die auf dem Grunde des lebendigen Glaubens an Jesum Christum standen. Auf diesen Missionsgesellschaften lag die Schmach des Kreuzes Christi. Diese Schmach aber war der Zaun, welcher den Unglauben und den Weltsinn von der Mission abhielt. Es waren die Missionsgesellschaften, welche

Netze von Vereinen über die Landeskirchen hinwarfen, die Sammelpunkte des Glaubens. Die monatlichen Missionsstunden, welche über den ganzen Erdkreis hin bestehen, waren die Erbauungsstunden der Gläubigen. Und mächtiger als es Predigten vermochten, predigte die Nacht, die auf der Heidenwelt lag, Buße; das neue Leben aus dem Glauben auf dem dunkeln Grunde des Heidenthums, Erneuerung. Da wo die Missionssache in weiteren Kreisen Wurzel schlug, sind die Missionsfeste wahre Volksfeste geworden, in denen die schönsten Motive der mittelalterlichen Kirche, Wallfahrten, Processionen, Volksberedtsamkeit u. s. w. sich gereinigt und verklärt wiederfanden. Wo sie aber vereinsamt dastanden, haben sie als Weckstimmen gewirkt. An die Berathungen in den Metropolen der Mission schlossen sich naturgemäß Berathungen in Sachen der Kirche überhaupt. Die Konferenzen, welche sich an die Missionsfeste in Leipzig reihten, haben den Charakter berathender Versammlungen in Sachen der lutherischen Kirchen Deutschlands gehabt. So erbauten die alternden Landeskirchen, indem sie in der Heidenwelt Kirchen erbauten, sich selbst. Die Missionsgesellschaften, welche aus dem neuen Leben nach den Freiheitskriegen hervorgingen, hatten den unentwickelten Charakter desselben. Namentlich bekannte sich die Baseler Gesellschaft, ein treuer Ausdruck der Würtembergischen Landeskirche, in einer Zeit, wo die Bewegung schon nach der Kirche hinlenkte, nachdrücklichst zur Union.[1] In Preußen warfen sich die Gegensätze der bekenntnißlosen und bekenntnißsuchenden Union auch in die Mission. Als der Norddeutsche

1) Hoffmann, Die Ev. Missionsgesellschaft zu Basel im J. 1843 S. 36. „Sie (die Baseler Gesellschaft) hat von jeher geglaubt, daß die Gliederung der Einen evangelischen Kirche in verschiedene Bekenntnißformen eine Folge menschlicher Beschränktheit sei und daß keine dieser Bekenntnißformen eine ewige, sondern alle vergänglich seien, daß keine durchaus und allein die Wahrheit habe, sondern daß sie sich gegenseitig ergänzen. — Sie bekennt sich als Missionsgesellschaft zum Worte Gottes oder zum Gemeinsamen aller evangelisch-protestantischen Kirchen."

Verein seinen unirten Charakter formuliren wollte, erhoben sich gewichtige Stimmen für die Nothwendigkeit kirchlichen Missionirens.[1] Die Leipziger Gesellschaft, welche auf dem Missionsfelde, das die dänische Krone im Bunde mit dem Halleschen Waisenhause gegründet hat, auf dem Felde der Ziegenbalg, Schultze, Schwarz fortarbeitet, steht entschieden auf dem Grunde des evangelisch-lutherischen Bekenntnisses. Von ihr unabhängig gründete Ludwig Harms in Hermannsburg eine Mission, die ihren Mutterboden in dem Gemeindeleben daselbst hat. Dieses Gemeindeleben aber hatte durch die Macht des Wortes, welches er, der Nachfolger seines Vaters, daselbst verkündete, eine überaus kräftige Gestalt gewonnen. Durch eine wunderbare Lebensrettung auf Gott geworfen, hatte er, ein Charakter von altsächsischem Metall, von nun an keinen andern Gedanken als, Gott in ungetheilter Hingabe seines Willens allein zu dienen. Nicht in der volksthümlichen Gabe der Rede, die er hatte, nicht in der außerordentlichen Thatkraft, die er bei gebrechlichem Körper entfaltete, sondern in seinem geopferten Willen lag die Macht, die er über die Geister übte. Von nah und fern strömte es zu dem Prediger in der Wüste, der Buße forderte. Wie Pfeile drangen seine Worte in die Herzen. Es liegt in der Art solcher vom Willen beherrschten Naturen, Alles was sie treiben in bestimmte Normen zu fassen. Und so stellte er sich die Aufgabe, mit Missionaren, die mit den nöthigsten Kenntnissen ausgerüstet im Stande wären ihr Brot sich selbst zu erwerben, auf dem Wege der Colonisation das Volk der Gallas in Afrika zu bekehren, denen er eine ähnliche Zukunft zuschrieb wie dem germanischen Volke in Europa. Ein im Glauben gebautes Schiff, die Candace, trug 1853 die erste aus 16 Personen bestehende Missionsgemeinde nach Afrika. Aber der Zugang zu den Gallas war verschlossen. Die auf sie ge-

1) Petri, Die Mission und die Kirche. Hannov. 1841. Ueberblick der Kontroverse b. Wiggers, Gesch. der Ev. Miss. I. S. 215 ff.

gründete Hoffnung war also vergeblich. Und so ließen sich denn die Hermannsburger Sendboten in Port Natal nieder, um von da aus die Bekehrung der Zulukaffern und der Betschuanen zu betreiben. Es ging durch schwere Erfahrungen, unter denen Harms, der nicht leicht aufgab was er einmal erfaßt hatte, recht zu lernen hatte seine Gedanken unter Gottes Gedanken zu beugen. Aber die Mission in Afrika gedieh, und nun konnte man auch daran denken, Missionare nach Ostindien und nach Australien zu senden. Als Harms am 14. November 1865 starb, da ging durch die lutherische Christenheit das Gefühl, daß ein Großer in Israel gefallen sei. In seinem Sinne führt sein Bruder das Werk fort.

Was man gegen die Mission immer von Neuem einwandte, war, daß im Vaterlande noch viel Heiden zu bekehren seien. Nicht dieser Einspruch, aber die Thatsache, auf die er hinweist, war begründet genug. Bis tief in das 17. Jahrhundert, so sahen wir, gehörte es in den evangelischen Landen Deutschlands, vom Fürsten an bis hinunter zum Bettler, zum Leben, zu wissen an wen man glaube und diesem Glauben gemäß zu wandeln. Im Hause waren Bibel und Gesangbuch das Erste und Letzte, in allen Wendepunkten des Lebens die treuesten Berather, Stecken und Stab auf den Wegen der Trübsal und des Todes. Für die Hauptwissenschaft sah man in den niederen und höheren Schulen das Bekenntniß der Väter an. Im Hause des Herrn und am Tische des Herrn sich ordentlich einzufinden, gehörte zur Familienehre. Alle Ordnungen, des Standes, des Rechtes, des Staates waren an den Glauben geknüpft. Der geistliche Stand, die Ehre der Gemeinden, durfte mit dem Worte Gottes Verhältnisse richten, an die kein menschlicher Freimuth sich wagen durfte. Kurz, der Glaube war die Regel des häuslichen und öffentlichen Lebens. Seit dem westphälischen Frieden sahen wir diese Macht der Religion über das Leben mehr und mehr verschwinden. In den höchsten Ständen bürgerte sich von Frankreich aus prunkende Weltlichkeit, raffinirte Genußsucht,

Frivolität ein. In den mittleren und niederen Schichten hielt sich die fromme Tradition noch bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts; aber den Formen entzog sich mehr und mehr das Leben. Der Pietismus, durch eine Reaktion gegen das veräußerlichte Kirchthum hervorgerufen, gab die Masse preis, um einem geretteten Reste, einem Kirchlein von Wiedergeborenen die Zukunft des Reiches Gottes zu übergeben. Wenn man von nun an, wie wir sahen, die Jünger des lebendigen Glaubens an Jesum Christum Pietisten nannte, so hatte dieß seinen Grund in der Thatsache, daß das religiöse Leben, seiner massenbeherrschenden, weltdurchdringenden, substanziell wirkenden Kraft verlustig, Sache Einzelner war. Im Zeitalter der Aufklärung, so haben wir auch schon gesehen, gehörte es zur Bildung, in der Religion rationalistisch, im geselligen Leben humanistisch, im Berufe nach den Regeln des Nutzens zu denken. Gegenüber den Excessen der Aufklärung in Frankreich suchte der Deutsche seine Ehre darin, Maß zu halten. „An wen", sagt Schleiermacher in seinen Reden über Religion, „an wen soll ich mich wenden als an Deutschlands Söhne? Nur hier im heimathlichen Lande ist das beglückte Klima, welches keine Frucht gänzlich versagt; hier findet Ihr, wenn auch nur zerstreut, Alles was die Menschheit ziert, und Alles was gedeiht bildet sich irgendwo, im Einzelnen wenigstens, zu seiner schönsten Gestalt; hier fehlt es weder an weiser Mäßigung noch an stiller Betrachtung." Diese Mäßigung hatte freilich vielfach den Charakter der Philisterei. Wohl ging nach den Freiheitskriegen ein wärmerer, tieferer, ernsterer Geist durch das Volk, und es hatte den Anschein, als ob die Religion wieder in die Reihe der weltbeherrschenden Mächte eintreten, ja die erste Macht werden sollte. Bald aber zeigte sich, daß das neue Leben nur in Einzelnen zum lebendigen Glauben an Jesum Christum fortging, während in der mittleren Bildungswelt die Weltansicht der Aufklärung herrschend blieb. Dazu kam die politische Verstimmung, welche während des Zeitraums der Restauration sich eines großen Theils der

Nation bemächtigte. Man sah den s. g. Pietismus im Gefolge des Absolutismus, gewaltsamer Repristination des Alten, obscurantistischer Tendenzen. Wo es daher zu Reibungen kam zwischen den Vertretern des s. g. Pietismus und der Aufklärungstheologie, war die Bildungsmasse durchweg auf Seiten der letzteren Richtung. Liberalismus und Rationalismus stützten sich gegenseitig. Der Sturz des Restaurationskönigthums in der Julirevolution war daher ein Triumph für den Rationalismus der Bourgeoisie. Das Juliкönigthum mit seinem juste milieu zwischen Monarchie und Revolution war so recht der Ausdruck und Halt dessen, was die Durchschnittsbildung in Europa wollte, des gemäßigten Fortschritts. Wo daher in Deutschland die Julibewegung durchschlug, sah man Liberalismus und Rationalismus das Wort führen. Preußen entzog sich dieser Bewegung. Als Friedrich Wilhelm IV nach seiner Thronbesteigung (1840) erklärte, daß er keine Konstitution nach französischem Zuschnitte wolle, und in Wort und That sich zu dem christlichen Geiste bekannte, der nach dem Freiheitskriege in Preußen seinen Vorort gefunden hatte, da gewann der Rationalismus, welcher auf dem Gebiete der Theologie überwunden war, in jenen mittleren Bildungsschichten als Element der Opposition neue Kraft. Nur so läßt sich die Bewegung erklären, welche das Lichtfreundthum, der Deutschkatholicismus, die Protestagitation in Deutschland hervorrief.[1] Die religiöse Opposition ging Hand in Hand mit der politischen. Hinter allen Maßnahmen der Regierungen Hintergedanken zu wittern, das war der Scharfsinn des Liberalismus; an allen Schranken zu rütteln, seine Kunst; Ministerien zu stürzen, sein Heldenthum. Aber Maß, meinte er, müsse die Opposition halten. Sie dürfe sich nie an die Gesetze wagen, welche die Ansprüche der Bourgeoisie schützten. Die Bourgeoisie war conservativ, sofern es galt sich und ihre

1) Diese Bewegungen hat mit meisterhafter Darstellungsgabe Hundeshagen in seiner Schrift: Der deutsche Protestantismus (1847) geschildert.

Intereſſen zu conſerviren. Dieſe Intereſſen waren weſentlich materieller Art. Den Verkehr durch Dampfbahnen zu heben, Erfindungen durch Erfindungen zu überbieten, Menſchenkräfte durch Maſchinen überflüſſig zu machen, politiſche Kombinationen merkantil auszubeuten, neue Handelsverbindungen zu erſchließen: das waren die Intereſſen, die hier Alles beherrſchten. Wie ganz anders als dieſe Bourgeoiſie war das Bürgerthum der — nach dieſer Seite mit Recht ſo genannten — guten alten Zeit. Da war der Erwerb noch dienſtbar den ſittlichen Verhältniſſen des Bürgers. Vater einer Familie ſein von gutem Namen, Glied eines geachteten Standes, Bürger einer Stadt, mit der er in Freud und Leid ſtand, vor Allem ein guter Chriſt, der im Hauſe des Herrn dankbar ſang:

Lobe den Herrn, der deinen Stand ſichtbar geſegnet,
Der aus den Himmeln mit Strömen der Liebe geregnet!

das wollte ein Bürger jener Zeit. Was der moderne Bürger als das höchſte Gut erſtrebt, iſt Gewinn. Wo Alle nach einem ſolchen Ziele laufen, muß der Einzelne nach den raffinirteſten Mitteln greifen. In dieſer Haſt ſich überbietender Konkurrenz hat der moderne Bürger nicht Zeit, nicht Ruhe, nicht Halt, um ſich als Menſch und Chriſt zu fühlen, um ſich durch ſittlich-religiöſe Motive leiten zu laſſen. Nicht als Vater, als Glied einer Korporation, als Ehrenbürger fühlt ſich der Einzelne, ſondern als dieſer oder jener geſchickte Mann, der ſich dieſen oder jenen Beſitz errungen hat. Dieſer materielle Egoismus zerſetzt alle ſittlichen Bande, in denen das bürgerliche Leben der Väter beſchloſſen war. Und was war es, was die Einzelnen auf den Trümmern jener zerſchlagenen ſittlichen Welten ernteten? Bildung und Genuß. Bildung iſt die Summe von Wiſſen, von Lebensregeln, von Intereſſen, welche den Weltverkehr bedingt. Der spiritus rector der Bildung iſt der Zeitgeiſt, und das Ideal der Bildung, ein Menſch zu ſein der höherer Geſelligkeit fähig iſt, ein Gentleman. Die Bildung iſt das moderne Ritterthum. Noch war

aus dem Mittelalter der Adel erhalten. Aber das was den mittelalterlichen Adel machte: Abstammung von alten, edlen Geschlechtern, Grundbesitz, ständische Stellung, Repräsentation einer edlen Weltlichkeit, war vom Zeitgeiste stark durchsetzt worden. Viele vom Adel hatten sich, durch die äußeren Verhältnisse genöthigt, in den Bürgerstand aufgelöst, umgekehrt Viele aus dem Bürgerstande durch Verdienst in den Adelstand erhoben. Der Grundbesitz war in manchen Ländern zur Hälfte in bürgerliche Hände übergegangen. Und adelige Grundbesitzer entwickelten auf ihren Gütern eine Wirthschafts- und Fabrikweisheit, die oft mehr als bürgerlich war. Was aber am meisten den Unterschied zwischen Adel und Bürgerthum ausglich, war die Bildung. Trotzdem ist gewiß, daß im Adel sich ein geschichtlicher Geist, eine Gabe persönlicher Repräsentation, eine dem raffinirten Gewerbstreiben enthobene Einfalt der Hingabe an die rein menschlichen Verhältnisse, eine Poesie des Lebens erhalten hat, welche die Schriftstellerwelt unwillkürlich damit anerkennt, daß sie ihre Helden gern diesem Stande angehören läßt. Aber auch in die untersten Gesellschaftsschichten drang die Bildung. Der alte kernhafte, der väterlichen Ueberlieferung treue, fromme Bauernstand wich Oekonomen, welche ihre Güter rationell bewirthschaften, mit allen Ansprüchen und Bedürfnissen der modernen Bildung. Auf den Trümmern also der alten organisch gegliederten, originell gestalteten Lebensverhältnisse führte die Bildung ein uniformes Reich von Bürgern auf, die von dem Fortschritte des Zeitalters lebten. In diesem Bildungsreiche hat die Religion eine durchaus untergeordnete Stellung. Dem Glauben der Väter war man durch die Aufklärung entfremdet und zu ihm zurückzukehren war gegen die Gesetze des Fortschrittes. Ueberdem war es den Rationalisten gelungen, die Ueberzeugung allgemein zu machen, daß der Kirchenglaube mit der Intelligenz der neuen Zeit unvereinbar sei. Und Intelligenz war der Bildung die oberste Instanz. Gewiß ist freilich, daß ein großer Theil der Gebildeten, der es sich nie vergeben haben würde, ein Tagesereigniß oder eine ge-

feierte litterarische Erscheinung zu ignoriren, in absoluter Unkenntniß war über das, worum es sich im Christenthum handelt. Tausende unserer Gebildeten haben auf die Frage: Was soll ich thun, daß ich das ewige Leben ererbe? keine Antwort. Galt einst Erkenntniß des Heils für die Wissenschaft aller Wissenschaften, so gehört es nun zur Bildung, von Allem in der Welt zu wissen, nur nicht von dem, was Gott der Welt geoffenbart hat. Im Hause des Gebildeten ist von Hausandacht, von Auferziehung der Kinder zur Zucht und Vermahnung des Herrn, von Tischgebet, von Forschen in der Schrift u. s. w. nur ausnahmsweise die Rede. Ist nach dem vielgebrauchten Worte Cicero's kein Volk so ungebildet, daß es nicht Religion habe, so ist kein Volk so gebildet, daß es die Religion ganz entbehren könnte. Der moderne Bildungsmensch sieht die Religion für eine Privatangelegenheit an, in der es Jeder hält wie er will und kann. Und so wird es denn schon für ein Zeichen von Religion gehalten, wenn der Einzelne sich nur die Mühe nimmt sich über Religion ein Urtheil zu bilden, und für ein Zeichen von besonderer Tiefe, wenn er sich aus seiner Erfahrung, seiner Lektüre und seinen Einfällen eine eigene Ansicht zurechtbaut. Wo es die Religion wagt, sich auf himmlische Nothwendigkeit zu berufen und Gesetz und Zucht im Leben zu handhaben, sieht die Bildung Nacht, Sklaverei, Gewissensdruck u. s. w. hereinbrechen. Denn über seine Intelligenz und seine Freiheit wacht der Bildungsmensch mit einer Eifersucht, die mit seinen Phrasen von der unwiderstehlichen Siegeskraft des Geistes in seltsamem Widerspruche steht. Die Nachtseite der modernen Bildungswelt ist der Proletariat. Arme hat es allezeit gegeben, aber diese Massenhaftigkeit der leiblichen und geistlichen Noth gehört nur unserer Zeit an. Die Gründe liegen nicht weit. Bei allen Bildungsvölkern von steigenden Bedürfnissen wird natürlich die Gewerbthätigkeit immer raffinirter, die Masse also, der Geschick und Fleiß abgeht, größer. Das Maschinen- und Fabrikwesen unserer Zeit macht Massen von Arbeitern überflüssig,

beschäftigt Massen vorübergehend, um sie wieder dem Zufall preiszugeben. Der gediegene Mittelstand verschwindet immer mehr. Dazu kommt der immer schrecklicher um sich greifende Konkubinat. Deutschland hat Hauptstädte, in denen die Neugeborenen zur Hälfte unehelich sind. Daß diese zum großen Theil dem Proletariat verfallen, leuchtet ein. Die Zahl von Kindern, welche ohne Unterricht und Erziehung wie die Thiere des Feldes aufwachsen, ist selbst in den gebildetsten Ländern erstaunlich groß. Wer mag sich dann über die Zahl junger Verbrecher wundern? Von Verbrechen, Hurerei, Diebstahl, Betrug u. s. w. leben viele Tausende. Andere rechnen auf den Zufall. Bei dieser Massenhaftigkeit des Proletariates konnte es in einer Zeit, welche Alles principiell erfaßt, dahin kommen, daß man aus diesem Nothstande eine Tugend machte und Entfesselung von allen Gesetzen der Sittlichkeit, Atheismus und blutrothe Republik mit Gemeinschaft der Güter und Weiber systematisch trieb. Zu dem Maße, welches die Bourgeoisie ihrem religiösen und politischen Liberalismus im Interesse ihrer Selbsterhaltung setzte, hatte der Proletariat in seinen aufgelösten Zuständen keinen Grund. Und an geistigen Protektoren fehlte es ihm nicht. Das waren die Litteraten, die Proletarier im Reiche des Geistes. Diese Litteraten, meist Talente, welche in einer dilettantenhaften Vielseitigkeit des Strebens sich für zu gut gehalten hatten für die Enge einer Sonderwissenschaft und für zu bedeutend zu der Arbeit eines Amtes im Schweiß des Angesichts, und darum sich zu Stimmführern der Menschheit in ihren größten Angelegenheiten, zu Organen des Zeitgeistes aufgeworfen, Repräsentanten einer Intelligenz ohne sittliche Basis, arbeiteten instinktartig der Auflösung in die Hände. Aus dem Schooße dieses Litteratenthums ging im vierten Jahrzehent die Romantik des jungen Deutschlands hervor. Der deutschen Litteratur ist die Verbindung des genialen Schaffens mit dem reflektirenden, kritischen, theoretischen Bewußtsein charakteristisch. Man möchte glauben, daß Shakespeare's Genius bei einer Allseitigkeit wissenschaftlichen Stre-

bens, wie wir sie bei Goethe finden, nicht hätte bestehen können. Schiller's Poesie hat ohne Zweifel in der Uebermacht der Reflexion ihren Grundfehler. Wir haben gesehen, daß die Romantik der Tieck, Schlegel u. s. w. es nie zu wahrhaften Schöpfungen gebracht hat, weil sie zu tendenziös war. Je mehr der unmittelbar wirkende Genius erlosch, desto elastischer, man möchte sagen poetischer, ward die Theorie. So entstand denn jene Litteratenromantik, deren Poesien eigentlich angefrischte Reflexionen waren, fein und geistreich in der Charakteristik, aber bei allem Glanz des Stils und Schimmer raffinirten Witzes ohnmächtig in der Produktion. Diese Romantik fesselte mit ihren Reflexionen die denkenden Deutschen, mit ihren pikanten Wendungen ein der Nervenreize bedürftiges blasirtes Geschlecht, mit den Auslassungen eines zuchtlosen fleischlichen Gemüthes die fleischliche Bildungsmasse. Sie durchbrach die Schranken der Bourgeoisieweisheit durch die Keckheit ihrer Geistessprünge, durch ihre dreisten Angriffe auf alles Bestehende in Kirche und Staat. Sie verkündete einen pantheistischen Weltrausch. In das, was diese Romantik vorgearbeitet hatte, setzten die Resultate der Strauß, Feuerbach, Ruge, Vischer u. A. ein, welche, nachdem sie mit der Theorie durchzudringen vergebens versucht hatten, endlich auch zu den Mitteln des Litteratenthums griffen. Als nun im Jahre 1848 der Julikönig fiel, der Häuptling der Bourgeoisie, da schien in Deutschland der Moment günstig, um die Ideale der liberalen Bourgeoisie, als da sind: Einheit Deutschlands, Konstitution auf breitesten Grundlagen, Volksbewaffnung, freie Presse u. s. w. durchzusetzen. Gar bald aber sah sich dieser Liberalismus überflügelt von den Stimmführern der Republik, denen die entfesselten Massen zu Gebote standen. So ohnmächtig wie in der Theologie der Rationalismus gegenüber der Kritik des Pantheismus gestanden war, so ohnmächtig stand jetzt der Liberalismus an dem Abgrunde der socialistischen Republik, die nicht bloß Königthum und Kirche, sondern auch die Bourgeoisie zu verschlingen drohte.

Gegen dieß mächtig um sich greifende Verderben schienen die geordneten Mittel der Kirche unzureichend. Nur ein massenhafter Zusammenschluß aller im Glauben Stehenden schien dem massenhaften Verderben des Volkes begegnen zu können. Dieß Bestreben nannte sich innere Mission, weil sie, im Unterschiede von der äußeren Mission, mit dem Heidenthume innerhalb der Kirche zu thun hat. Indeß ist auch diese Bestimmung noch zu weit. Die innere Mission setzt sich das Ziel, das entchristlichte Volk durch die Einwirkung freier Gemeinschaften dem Evangelium wiederzugewinnen. Die innere Mission öffnet Kindern, welchen die Eltern die nöthige Pflege nicht widmen können, ihre Kinderbewahranstalten, verwahrlosten Kindern ihre Rettungshäuser, sorgt für die geistige und zeitige Pflege der Konfirmirten in Sonntagsschulen und Jünglingsvereinen. Sie nimmt sich der Armuth in Armenvereinen an, die nicht bloß geben, sondern für das leibliche und geistliche Wohl der Schutzbefohlenen sorgen, pflegt die Kranken, weist gesunde und billige Wohnungen an, mehrt in Sparkassen das Scherflein der Armen, sucht die Unmäßigen durch die Macht der Gemeinschaft zur Entsagung zu erziehen, dringt in die Gefängnisse der Verbrecher und übernimmt die Pflege der Strafentlassenen, verbreitet Bibeln und christliche Schriften zur Erweckung christlichen Glaubens und Lebens und sucht den Sonntag wieder zum Tage der Ruhe und Erhebung zum Herrn zu machen. Sie nimmt sich gefallener Mädchen an, steigt in die Kloaken des Schmutzes strafend und helfend hinab, bietet den wandernden Handwerkern Stätten geistlicher Erholung, bringt an die Arbeiterschaaren, die nicht Zeit finden für die Sorge ihrer Seele, das Wort, sucht verkommene Gemeinden durch Reiseprediger zu stärken, bildet Pflegerinnen, die nicht bloß dem Leibe, sondern auch der Seele der Kranken Dienste leisten u. s. w.[1] An die Spitze dieses Systems von Bestrebungen zur Hebung des leiblichen und geistlichen Druckes,

1) Treffliche Uebersicht: Lehmann, Die Werke der Liebe 1870.

der auf dem christlichen Volke lastet, stellte sich **Wichern**, der Vorsteher des Rauhen Hauses bei Hamburg, ein Mann von vordringender Thatkraft, reicher Erfahrung in den Stätten des Elends und großem Organisationstalente. Als derselbe in einer Zeit, wo die deutschen Staaten den Ausbrüchen der rohen Volkswuth zu unterliegen drohten (Sept. 1848), vor einer großen Versammlung in Wittenberg, welche die Sorge für den Bestand der evangelischen Kirche zusammengeschaart hatte, ein Gemälde von der Versunkenheit des Volkes aufrollte, war der Moment da, wo sich die Arbeiten der rettenden Liebe systematisch organisiren konnten. Die Sorge für das arme Volk bedurfte keiner Rechtfertigung. Sie ist so alt wie die Kirche. Der neueren Zeit gehört die Form der Vereinsthätigkeit an, aber sie war lange vorhanden, ehe der Name innere Mission genannt wird. Neu war nur die Zusammenfassung aller Vereinsbestrebungen dieser Art in ein organisirtes Ganze. Diese organisirte Massenhaftigkeit schien durch die organisirte Massenhaftigkeit des Feindes gefordert.[1] Indeß erhoben sich gegen diesen Vereinsorganismus Einsprüche. Eine große Gemeinschaft zur Rettung des armen Volkes habe sich gebildet ohne organische Verbindung mit **der** Gesellschaft zur Rettung der Menschheit, welche Gott durch Jesum Christum gegründet hat, der Kirche. Mit der Berufung auf das allgemeine Priesterthum, mit der Versicherung dem geistlichen Amte nicht zu nahe treten zu wollen, mit der Behauptung sich in den Schranken des evangelischen Bekenntnisses (d. h. der Union) zu halten u. s. w., sei der Bestand einer Gemeinschaft, welche sich Wirkungen zuschreibe, die nur der Kirche zukommen, neben der Kirche nicht gerechtfertigt. Dazu komme,

1) **Wichern**, Die innere Mission S. 16. „Der Zweck dieser Schaarung kann kein anderer sein als der, dem allgemeinen, die Gemeinden überwuchernden, die ganze Kirche durchziehenden Verderben in einer eben so allgemein kirchlichen, also geordneten Erhebung als freie Gottesgemeinde mit der Botschaft und Gabe des Heils, wie und wo es Noth thut, gegenüber zu treten."

daß bei der Massenhaftigkeit der Kräfte, die man anstrebe, es mit dem evangelischen Charakter der einzelnen Glieder und der einzelnen Vereine nicht so genau genommen werden könne. Damit daß man eine Anzahl vorhandener Vereine dieser Art unter den Gesichtspunkt der innern Mission stelle, seien dieselben noch nicht unter das Evangelium gestellt. Humanität und Evangelium gehen nicht selten unklar in einander.

Wie Harms die Heidenmission von Hermannsburg aus, trieb Löhe die innere Mission von Neuendettelsau aus. Man hat Beide oft verglichen. Diese Dorfprediger waren, nicht im Sinne der Welt, aber im Sinne des Reiches Gottes, große Männer, die sich rein durch die Macht der ihnen verliehenen Gaben von ihren abgelegenen Dörfern aus einen Wirkungskreis nicht bloß über das evangelische Deutschland, sondern in andere Welttheile bahnten. Beide waren durch und durch Charaktere, mächtig im Wort, eifrig in der Seelsorge, Meister in der Kunst der Organisation. Während aber Harms in einem fast verzehrenden Grade Wille war, war Löhe mehr eine durch die Gnade verklärte Natur, die es daher auch mehr verstand Hütten auf Erden zu bauen. Es ging durch Alles was Löhe war und that mehr Ruhe. Seine Predigten waren nicht bloß volksthümliche Zweckreden, sondern reich an Gedanken, oft von wunderbarer Schönheit der Form. Auf die Gedanken Anderer einzugehen, war Beider Gabe nicht. Wenn aber Löhe, vom Moment ergriffen, aus seinem reichen Innern seine Gedanken entwickelte, konnte er reden wie es wohl nur Wenige vermocht haben. Wie alle großen Kräfte der Kirche zog er seine Gedanken aus dem Leben. So hat er die Kirche, so das geistliche Amt geschildert. Nach seinem ganzen Streben, Allem was er sprach, schrieb und that eine würdige Form zu geben, hatte er ein besonderes Verständniß für die Gottesdienstordnung. Seine Agende ist nicht bloß viel gelesen, sondern auch gebraucht worden. Wo ihm Freiheit gestattet wurde, konnte er wohl in äußeren Formen experimentiren. Was ihn aber in dem letzten Abschnitte seines Lebens vorzugsweise hin-

nahm, war die Diakoniſſenanſtalt, die er in Neuendettelsau gegründet hatte. Um äußere Mittel brauchte er ſich nicht zu kümmern. Die warb der gute Name, den er ſich in der evangeliſchen Chriſtenheit erworben. Seine Gabe, Allem was er geſtaltete eine ſinnige und ſchöne Form zu geben, fand hier die ihr entſprechende Welt. Obwohl Löhe mehr als Andere den Eindruck machte, in einer höheren Welt ſeine eigentliche Heimat zu haben, hatte er doch viel Verſtändniß für Individualitäten und eine beſondere Gabe, weibliche Gemüther in würdiger Weiſe zu leiten. Und ſo ward denn die blühende Diakoniſſenanſtalt Löhe's ein ſchöner Beweis, daß die innere Miſſion im Bunde mit Bekenntniß und Gemeindeleben wahrhaft gedeiht.

Die innere Miſſion ſucht den entchriſtlichten Proletariat zu retten. Aber auch die Welt der Bildung war entchriſtlicht. Auf dieſe zu wirken, erſchien als der gottgegebene Beruf des Standes, der über die Seelen zu wachen hat. Was ſich auf dem Wege der Seelſorge erreichen ließ, bewieſen leuchtende Beiſpiele in England und Schottland. Auch in Deutſchland herrſchte auf manchen chriſtlich belebten Punkten, z. B. in Würtemberg, im Wupperthale, eine rege Praxis. Am meiſten waren die Geiſtlichen auf dem Lande Hirten geblieben, freilich je nachdem ſie perſönlich ſtanden. In den Städten waren die Geiſtlichen in der Regel nur Prediger und Vollſtrecker der ihnen obliegenden Amtshandlungen. Die höheren Geiſtlichen waren meiſt in einem ſolchen Grade von dem bureaukratiſchen Geſchäftsweſen der äußeren Kirche hingenommen, daß ihnen zu freiem Einwirken auf die Seelen ihrer Kirchkinder wenig Zeit blieb, zumal in großen Städten die Parochien meiſt einen Umfang hatten, der eine gleichmäßige Seelenpflege unmöglich machte. Was ſollte ein Paſtor in einer Gemeinde von zwanzigtauſend Seelen ausrichten? In den größeren Städten war die Zahl der Einwohner außerordentlich gewachſen und mit ihr Bedürfniſſe aller Art. Ein Bedürfniß aber nach mehr Kirchen machte ſich ſehr ſelten geltend. Ja in den Kirchen, welche

einst nicht hatten ausreichen wollen, war jetzt noch viel Raum. Es war nun besonders in Preußen, wo die Frage in ernste Erwägung kam, wie die Seelsorge erneuert und ihre Mittel und Kräfte gestärkt und vermehrt werden könnten. Befehlen ließ sich natürlich nicht, sondern nur erinnern und anregen. Der König ließ durch eine Kommission von Geistlichen in England Erfahrungen sammeln und auf den Kreissynoden vom Jahre 1843 auf diesen Punkt die Geistlichen ganz besonders hinweisen. In Berlin bildete sich unter Anregung und Leitung von Otto von Gerlach eine Pastoralhilfsgesellschaft. Dort entstanden auch seit jener Anregung mehrere neue Kirchen. Es konnte kaum anders kommen als daß von manchen glaubenseifrigen Geistlichen mit Unreife, Unzartheit, ja mit mechanischer Plumpheit vorgeschritten ward. Aber solche Mißgriffe konnten die Nothwendigkeit der Sache nicht verdecken. Worin die Hauptschwierigkeit lag, das war die isolirte Stellung des Geistlichen in der Gemeinde. Wenn dem Geistlichen, sagte man sich, geistlichgesinnte Laien zur Seite ständen, würde der Druck der auf ihn gelegten Last vertheilt, seine Kräfte vervielfältigt. In einer solchen Stellung würden manche Gaben und Gnaden, die da brach liegen oder sich nach einer falschen Seite hin bethätigen, einen entsprechenden Wirkungskreis finden. Für diese Vermehrung geistlicher Kräfte hatte aber der Verfassungsorganismus nicht Raum. So verwies man denn die Angelegenheit der Seelsorge an die Verfassungsfrage, welche in weiten Kreisen bereits die Gemüther beschäftigte.

Dem Ideale eines evangelischen Landpastors ist vielleicht Keiner so nahe gekommen als Oberlin. Eine kindliche Natur, die sich in beschränkten Verhältnissen bewegt hatte, bewies er, welche Wundergaben der Glaube geben kann, wenn ihn die Liebe beseelt und leitet. Dieser Mann des Glaubens, dem es am wohlsten war, wenn er mit den Geistern des Jenseits verkehren konnte, von deren Wohnungen (Mansionen) er eine Landkarte gezeichnet hatte, war so durch und durch praktisch,

daß er, was nur irgend auf dem Gebiete der Oekonomie und Naturwissenschaft nutzbar war, seinen Gemeindekindern zu gute kommen ließ. Wie ein Kind wandelte er über den Abgrund der Revolution hin. Als unter Robespierre der Befehl kam, daß an Stelle des Gottesdienstes ein Club errichtet werden solle, in welchen gegen die Tyrannen gesprochen werde, verlegte er die Versammlung auf den Sonntag und zwar in die Kirche, ließ sich zum Bruder Redner wählen und sprach, da es ja im Steinthal keine Tyrannen gebe, gegen den bösen Feind, indem er zur Abwechselung dazu singen ließ. Und wie ein Kind sprach er auch zu Gott. Als seine Frau starb, konnte er Gott vorhalten, welchen Streich er ihm gespielt habe. Aber er fand für diesen größten Schmerz seines Lebens in dem Glauben Trost, noch neun Jahre nach seiner Gattin Tode mit ihr verkehrt zu haben.[1]

Pfarrer Blumhardt hatte in Möttlingen von Juni 1842 bis Ende des Jahres 1843 einen siegreichen Kampf mit den dunkeln Mächten bestanden, die mit einer Besessenen ein furchtbares Spiel getrieben hatten. Die Folge war die wunderbare Erweckung dieser Gemeinde. Blumhardt fühlte in sich die Kraft, mit der Handauflegung zur Vergebung der Sünden Vielen auch Heilung vermitteln zu können.[2] Auf seinem Gebete lag ein wunderbarer Segen. Da er den Vielen, die von nah und fern seine Hilfe suchten, um seines Amtes willen sich nicht hingeben konnte, wählte er den ehemaligen Badeort Boll bei Göppingen zur Stätte seines Wirkens. Dort suchten aber nicht bloß Seelenkranke und Angefochtene, sondern auch Viele, die aus der Unruhe der Zeit sich nach Erfrischung vom Angesichte des Herrn sehnten, das aus kindlichem Glauben quellende gesunde und gesundmachende

1) Die Belege in den Bruchstücken aus Oberlin's Tagebuch, welche Schubert, Symbolik des Traumes (3. A.) S. 276 ff. mittheilt. Sonst die bekannten Schriften von Stöber, Schubert, Burckhardt, Bodemann über Oberlin.

2) Chr. Blumhardt, Vertheidigungsschrift gegen de Valenti 1850.

Wort dieses wahren Christen. Man muß die Blicke, welche dieser durch und durch kernhafte Mann in das Reich der Geister thut, anders beurtheilen, als die poetischen und naturphilosophischen Deutungen, welche Justinus Kerner und Eschenmaier der geheimnißvollen Erscheinung des Somnambulismus und des Besessenseins gaben. Die Haltkraft, welche gläubige Theologen daraus zur Vertheidigung der neutestamentlichen Wunder nahmen, war mehr als zweifelhaft. Indeß ist es noch keiner rationellen Betrachtung gelungen, jene Erscheinungen selbst in's Reine zu bringen. In dem Jahrzehent 1850 bis 1860 drang aus Amerika der Spiritismus nach Deutschland. Unter den Indianern daselbst war längst das Tischrücken und Tischklopfen bekannt. Es war aber eine Methodistenfamilie, Fox genannt, von welcher diese Praxis ausging. Mit der Aufregung verband sich nach neuenglischer Art der Handelsgeist. Die Töchter Fox' etablirten ein Bureau. Schon im Jahre 1855 zählte man zwei Millionen, im Jahre 1860 vier Millionen Spiritisten. In Frankreich brachte Hippolit Denigard Rivail, der unter dem Namen Allan Cardec schrieb, System in diese Richtung. In Deutschland waren es Cohnfeld, Otto, Gerster, Hornung, Güldenstubbe, Poninski u. A., die hier Geister walten sahen. Diese Richtung hat trotzdem, daß die Zeit ihrer Kraft vorüber ist, noch in diesem Jahre (1873) zwanzig Organe. Es handelt sich hier um zwei Punkte: die Thatsachen und ihre Erklärung. Was man jedenfalls von der Wissenschaft erwarten konnte, war, daß sie die Thatsachen feststellte. Allein die größten Naturforscher, Arago in Frankreich und Humboldt in Deutschland, weigerten sich auf irgendwelche Untersuchung einzugehen. Sie fürchteten Dinge anerkennen zu müssen, die sie nicht erklären konnten und einer Welt zu begegnen, die sie nicht liebten. Aber mit der Anerkennung der Thatsachen des Tischrückens, Klopfens, der Medien u. s. w. ist noch nicht die Geisterwelt anerkannt, welcher die Spiritisten diese Erscheinungen zuschreiben. Diese Geister denken über Gott und göttliche Dinge so durchaus wie die

Menſchen des 19. Jahrhunderts, daß das Urtheil, hier liege nur ein magiſches Echo des Menſchengeiſtes vor, ſich ſehr nahe legt. Aber erklärt iſt dieſe ganze Erſcheinung noch nicht.

Daß die Verfaſſung der proteſtantiſchen Kirche Deutſchlands einer Reviſion bedürfe, ſagte man ſich von ſehr verſchiedenen Standpunkten aus. Man wies auf die lähmende Abhängigkeit vom Staate hin, auf den bureaukratiſchen Charakter der Konſiſtorien, auf die gänzliche Paſſivität der Gemeinden, auf den Mangel an ſynodalem Leben, auf die Zerſetzung des Proteſtantismus in Landeskirchen ohne organiſche Gemeinſchaftsbande. Von Seiten einer geſchichtlichen, einer altkirchlichen, einer mit dem Romanismus dilettirenden Richtung ſah man im Epiſkopate die abſolute Grundlage jeder Kirchenverfaſſung; von Seiten der liberalen Richtung drang man auf Presbyterial- und Synodalverfaſſung. Verwahrte ſich der kirchliche Liberalismus gegen den Epiſkopat, weil er ſeine Einführung in der Hand abſolutiſtiſcher Tendenzen ſah, ſo machte er kein Geheimniß daraus, mit welchen Beſtrebungen ſeine Forderung einer kirchlichen Repräſentativverfaſſung zuſammenhing. „Schon dieß mahnt zur Vorſicht", ſagt Harleß, „daß entſchieden radikal Geſinnte auf Synoden dringen und verlangen, daß dieſelben nicht bloß von Geiſtlichen, ſondern auch von Laien beſchickt werden müſſen und zwar ſo, daß die Letztern in der Mehrzahl ſind. Haben wir doch ſchon hören müſſen, daß dieſe Forderung von ganz Ungläubigen auf Grund des allgemeinen Prieſterthums, deſſen Glieder ſie ſeien, gemacht wurde. Was Leute dieſer Art beabſichtigen, iſt nur zu klar. Wer nur einigermaßen Ronge's Triumphzug von der polniſchen Grenze bis zum Rheine verfolgt hat, wer die Verſammlungen der Lichtfreunde aller Konfeſſionen, ihre Zweckeſſen, Toaſte kennt, wer ihre ſogenannten Glaubensbekenntniſſe, ihre Adreſſen und mancherlei Broſchüren geleſen, was ſoll der vom allgemeinen Prieſterthume in unſerem armen, nicht geweihten, ſondern in ganzen Maſſen entweihten Volke denken?

Im tiefsten Gewissensschlafe schreien die Träumenden nach Gewissensfreiheit; Menschen, welche den kleinen Katechismus, die zehn Gebote nicht kennen, die verlangen Freiheit der Forschung in der heiligen Schrift und dringen auf Abschaffung der Symbole, welche nur Menschenwerk seien, an das sie nicht gebunden sein wollen. Jenes angebliche allgemeine Priesterthum, welches sich in die Synoden eindrängen und wo möglich das Christenthum ganz beseitigen möchte, läßt uns den entsetzlichen Abfall so Vieler auf's Schmerzlichste fühlen." Die vermittelnde Theologie schlug auch hier ein Mittleres vor. Sie wollte nicht das Band der Kirche mit dem Staate lösen. Es sollte dem Fürsten seine bevorzugte Stellung bleiben, nur mit Territorialismus und Bureaukratie unverworren. Mit einer regenerirten Konsistorialverfassung sollte eine gegen Excesse gesicherte Presbyterial- und Synodalverfassung sich verbinden.

Die Energie, mit welcher in dem fünften Jahrzehent die kirchliche Verfassungsfrage betrieben ward, stand offenbar im innigsten Zusammenhange mit dem Interesse, welches sich damals der politischen Verfassungsfrage zuwandte. Die Vertreter des religiösen Liberalismus auf der preußischen Generalsynode gehörten im folgenden Jahre auf dem ersten vereinigten Landtage zur Opposition. Das Erntejahr dieser Saat war das Jahr 1848. Trennung der Kirche von dem Staate, Gleichberechtigung aller Religionen im Staate, völlige Freiheit jeder Religion in Verwaltung ihrer inneren Angelegenheiten, Trennung der Schule von der Kirche: das waren die Rechte und Freiheiten, welche die Reichsversammlung dem deutschen Volke brachte. Wie soll die protestantische Kirche, mit welcher der Staat nichts mehr zu schaffen haben will und welche mit einem atheistischen Staate nichts mehr zu schaffen haben darf, fortan bestehen? Das war die Frage. Nach dem Vorgang des Vorparlaments ward 1848 eine berathende Versammlung nach Wittenberg ausgeschrieben. Diese nun fand den Schwerpunkt, welchen die Kirche seither im Staate gehabt hatte, in einer Konföderation der deutsch-

protestantischen Landeskirchen, die sich zu einer von Abgeordneten derselben zu beschickenden Kirchenversammlung etwa so verhalten sollte, wie die deutschen Bundesstaaten zu der Reichsversammlung zu Frankfurt. Wie einige Jahre vorher Bunsen die Verfassung der Kirche der Zukunft bis auf's Einzelnste voraus bestimmt hatte, so präsentirte Hase auf der Basis der Grundrechte, die da nie würden vergessen werden und selbst zu Grunde gehend die Grundlage des deutschen Volksrechts sein würden, „die evangelisch-protestantische Kirche des deutschen Reiches", fertig bis auf das Haus, in dem die Reichssynode solle gehalten werden, den Friedenstein in Gotha. Die Zukunft nahm von diesen Anträgen keine Notiz. Aus dem großen Kirchenbund ward eine mobile Konferenz: der Kirchentag. Der erste Kirchentag in Wittenberg knüpfte die Mitgliedschaft der konstituirenden Kirchenversammlung an das Bekenntniß, „auf dem Grunde der reformatorischen Bekenntnisse zu stehen" — eine Formel, auf die alle Konfessionen und Standpunkte des Protestantismus eingehen konnten. Was zuerst der Kirchenbund sollte, schrieb sich nun der Kirchentag zu, nämlich Darstellung der wesentlichen Einheit der evangelischen Kirche. Auf dem Kirchentage zu Berlin (1853) gab sich diese wesentliche Einheit den bestimmten Ausdruck des Bekenntnisses zur unveränderten augsburgschen Konfession. Da die Reformirten und viele Unirte die im 10. Artikel bekannte lutherische Abendmahlslehre nicht theilten, alle Unirten als Solche das Verwerfungsurtheil dieses Artikels über die Lehre der Schweizer sich nicht aneignen konnten, zu geschweigen daß von Hauptrednern der Konferenz sattsam bekannt war, daß sie nicht einmal in der Lehre von der Rechtfertigung feststanden, so konnte man in diesem Akt nur das Bedürfniß anerkennen, aus dem zweideutigen Wesen der Union herauszukommen, und einen Zug zur lutherischen Lehre als der allein schriftgemäßen. Als nach Verlauf der wilden Wasser der Revolution die deutschen Staaten zu den vormärzlichen Verhältnissen zurückgingen, kehrte von selbst das seitherige Verhältniß des Staates

zur protestantischen Kirche zurück, nur daß in einigen Ländern ein Theil der seither dem Kultusministerium zustehenden Funktionen einem Oberkirchenrathe übertragen ward.

Die Aufmerksamkeit, welche die Eisenacher Konferenz dem Kultus zugewandt hat, knüpfte an ein allgemeines Bedürfniß an. Wo das neue christliche Leben irgend durchbrach, sprach sich die Indignation aus über den Greuel der Verwüstung, welchen die Aufklärung in den Gesangbüchern getrieben hatte. Der Erkenntniß freilich folgte hinkend die That. Indeß blieb der Theorie Zeit, die alten Texte herzustellen, die Geschichte der Kirchenlieder zu erforschen, den alten Kirchengesang wieder zu beleben, sich über die Grundsätze bei Redaktion von Gesangbüchern zu vereinigen. Das Interesse für Bedeutung, Geschichte, Charakter der Liturgie ward durch den preußischen Agendenstreit geweckt. Die altkirchlichen Liturgien sind gründlich studirt, die altprotestantischen gesammelt und verglichen worden. Mit solchen Mitteln ausgerüstet haben Höfling, Kliefoth, Löhe, Petri u. A. die Eigenthümlichkeit der altlutherischen Kultusordnung zu erfassen und wo möglich in Anwendung zu bringen gesucht. Reform des Gottesdienstes im Geist der altkirchlichen Ordnung ist von verschiedenen Kirchenbehörden angestrebt, vorbereitet, auch wohl schon erzielt worden. Auf diesem historisch-praktischen Wege ward mehr gewonnen als auf dem Wege allgemeiner Aufstellungen über Wesen des Kultus. Die Kanzel, einst der Kraftpunkt des Protestantismus, im Zeitalter der Aufklärung die Stätte seiner Erniedrigung, zeugt noch immer von der unendlichen Subjektivität des modernen Protestantismus. Indeß sind die Abhandlungen der Rationalisten und Supernaturalisten, die rhetorischen Deklamationen u. s. w. im Verschwinden. Die Forderung, daß die Predigt erbaue auf dem Grunde des Glaubensbewußtseins der Gemeinde, ist als anerkannt anzusehen. Und man darf ohne Uebertreibung sagen, daß nicht der Unglaube, sondern der Glaube die Kirche wieder füllt. Die Wege freilich auf denen die Predigt Erbauung erzielt, sind unendlich

verschieden. Die Einen streben nach reformirter Art vor Allem Schriftverständniß und Schriftbelebung an. Es ist namentlich Menken gewesen, der mit großem Erfolge die Homilie der alten Kirche erneuert hat. Indeß hat diese Predigtart bis jetzt nur durch große Talente gehalten werden können. Zur Unterweisung im Schriftworte entstanden Bibelstunden, die in Städten wie auf dem Lande begeisterte Aufnahme fanden, wo es nur irgend der Geistliche verstand, Altes und Neues aus dem Schatze der Kirche recht anzuwenden. Besser's Bibelstunden sind eine reichgesegnete Frucht dieses Strebens. Die Erbauung nun, welche in der Uebergangszeit, da das Christliche noch mehr oder weniger den Charakter des Pietismus hatte, gläubige Prediger boten, war auf das Gemüth gerichtet. In dieser Predigtweise hat in wenig Jahren ein Jüngling das Höchste geleistet, der dem Himmel entgegenflechte, Hofacker. Hier wirken evangelische Liebe, heiliger Ernst, christliche Lebensweisheit, Einfalt und Kraft der Rede wunderbar zusammen. Diese Richtung war von Bedeutung, so lange es galt Boden aufzuwühlen. Wo aber der Glaube Wurzel gefaßt hatte, da mußte das Bedürfniß einer nachhaltig wirkenden, zu Fleisch und Bein werdenden, einer nicht bloß den Einzelnen, sondern die Kirche erbauenden Predigt erwachen. In diesem Sinne hat die konfessionelle Richtung (Harms, Rudelbach, Harleß, Löhe, Petri, Kliefoth) die Predigt gefaßt. Was die Predigten der Alten, namentlich eines Herberger, so erbaulich macht, die Fülle von Beispielen und Stimmen aus allen Jahrhunderten der Kirche, das erneuerte Ahlfeld aus dem frischen Quell inneren Lebens und reicher Erfahrung in allen Lebensgebieten.[1]

Zusammenfassend finden wir also, daß in derselben Zeit, wo der deutsche Geist von der Theorie sich abwendend den praktischen Interessen nachging, auch in der Kirche der Einfluß

1) Sack, Geschichte der Predigt in der deutsch-evangelischen Kirche von Mosheim bis auf die letzten Jahre von Schleiermacher und Menken 1866.

der theologischen Wissenschaft mehr und mehr den praktischen Bestrebungen wich, welche wir eben betrachtend durchschritten haben. Die Zeit, wo die praktischen Theologen von den Orakeln der Katheder lebten, war dahin. Die Geistlichen bekannten sich zu Christo, ohne abzuwarten, ob die gläubige Theologie gegen Strauß gewinnen werde, und fragten nicht wie der Proceß gegen Möhler stehe, wenn sie zum Glauben der Väter sich zurückwandten. Und diese Wendung konnte nur eine eitle Stubentheologie beklagen. Die theologische Wissenschaft hatte Ursache, dem Herrn der Kirche zu danken, daß die Früchte, welche der Baum der Erkenntniß versagt hatte, auf dem Baume des Lebens wuchsen. Ein Bedenken hätte nur entstehen können, wenn die praktischen Interessen das Hinanwachsen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes gehindert hätten. Aber gerade auf dem Boden des Lebens lernte man im Unterschiede von der Zerfahrenheit protestantischer Wissenschaft die Nothwendigkeit einer im Bekenntnisse einigen und starken Kirche erfahren. Wir haben gesehen, wie die Wege der äußeren und inneren Mission, der Seelsorge, der Verfassungs- und Kultusentwickelung im Mittelpunkte der Kirche zusammenliefen.

Dahin wiesen aber auch die religiösen Irrwege der Zeit. Die Zeit, in welche die Erneuerung des Protestantismus fällt, war auch für die römische Kirche eine Zeit der Restauration. In Frankreich war die Rückkehr zu den Idealen der mittelalterlichen Kirche gewaltsam und krankhaft. Innerlicher war sie in Deutschland. Da war es zuerst jene romantische Richtung, welche dem Katholicismus das Wort sprach, als dem perennirenden Mittelalter. Der Meister dieser römischen Romantik war Görres. In ihm war nach Art der Romantiker ein positiver Zug, der in der Poesie Glauben, im Glauben Poesie suchte, zuerst genährt an den Resten der Herrlichkeit des heiligen römischen Reiches deutscher Nation in den heimatlichen Rheinlanden, dann an der Hand der Naturphilosophie zum geheimnißvollen Osten gewandt, endlich in der

römiſchen Kirche befriedigt. Nach Art der Romantiker aber konnte Görres' poetiſcher Glaube nicht nach oben lodern, ohne eine proſaiſche Welt ironiſch zu zerfreſſen. Dieſer ironiſche Zug hatte in ſeinen Sturm- und Drangjahren die Reſte der mittelalterlichen Kirche nicht verſchont. Er hatte bei der Auflöſung des deutſchen Reiches ſich über das Inventarium der geiſtlichen Fürſten mit ihren für dicke Köpfe brauchbaren Kurkappen luſtig gemacht. Als er aber die römiſche Kirche der Gegenwart zum Tragſtoffe ſeines poſitiven Zuges gemacht hatte, gab er den Proteſtantismus jenem negativen Zuge zum Zehrſtoffe. Mit dieſem romantiſchen Katholicismus ſteht in innigſter Verbindung ein hiſtoriſcher, der im Proteſtantismus Revolution, in Rom aber den legitimen Mittelpunkt der auf dem Felſen Petri ruhenden Kirche ſieht. Dieſer Fels der geſchichtlichen Entwickelung hat namhafte proteſtantiſche Rechts- und Staatsgelehrte (Haller, Jarcke, Philipps u. A.) in den Schooß der römiſchen Kirche gezogen, und iſt nicht wenigen Proteſtanten noch immer ein Stein, an dem ſie ſtraucheln. Dazu kommt die Macht des Namens Kirche, den die römiſche Kirche zur Aufſchrift ihres großen Hauſes macht. Wie einſt Auguſtinus nach den Irrfahrten ſeines Lebens im zerknirſchenden Gefühl der Zerbrechlichkeit alles menſchlichen Dichtens und Trachtens die Auctorität der ſichtbaren Kirche umklammerte mit dem Bekenntniſſe: Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht die Auctorität der katholiſchen Kirche dazu beſtimmte, ſo erſchien Vielen auf dem trügeriſchen Meere des modernen Geiſteslebens Rom der alleinige Hafen der Wahrheit. Und nicht ohne wiſſenſchaftliche Vermittelung ſtellt der reſtaurirte Katholicismus ſein Dogma hin.[1] Den philoſophiſchen Waffen, mit welchen der Supernaturalismus ſein Dogma verwahrte, durfte der Hermeſianismus die ſeinen getroſt an die Seite ſetzen. Und die philoſophiſchen Mittel, mit welchen Günther, Staudenmaier,

1) Werner, Geſchichte der katholiſchen Theologie S. 426 ff.

Sengler u. A. die römische Lehre stützen, sind den philosophischen Kräften unserer Vermittelungstheologie ebenbürtig. Als Möhler, durch die Schule der neubelebten protestantischen Theologie gegangen, in seiner Symbolik die protestantische Lehre angriff, war Keiner von denen, welche die Sache des Protestantismus gegen ihn vertraten, ihm gewachsen. Was dem restaurirten Katholicismus, dessen Herd in Deutschland München war, wesentlich Kraft lieh, war die Opposition gegen den Protestantismus. Diese Opposition schien einen ernsthaften Charakter annehmen zu wollen, als die preußische Regierung durch den Gewaltstreich der Absetzung des Erzbischofs von Köln nicht bloß in der Kirche, sondern auch im Staate sich eine bedenkliche Opposition bereitete. Mit der vereinten Kraft seiner Lebenselemente schrieb Görres seinen Athanasius. Der Tüchtigste, welcher ihm protestantischerseits entgegentrat, Leo, fühlte sich gedrungen, ihm ein Bekenntniß von der Verkommenheit des Protestantismus abzulegen. „Ich gestehe es Ihnen offen, ich schäme mich zuweilen, mich einen Protestanten nennen zu müssen, wenn ich sehe, daß unter diesem Namen so Viele mitgehen müssen, die nicht nur innerlich nicht im mindesten berührt sind von dem, was unsere Kirchenpartei gegründet hat, die nicht nur nie etwas in ihrem eigentlichen Verständniß vernommen haben von den Lehren, für die ihre Väter Gut und Blut ließen und um deretwillen sie ihren Söhnen den Namen Protestanten vererbten, sondern die selbst diejenigen Fundamente des Christenthums gänzlich aus ihrem Gewissen und aus ihrem Leben verloren haben, an welchen Rom treu gehalten hat bis auf diesen Tag. Was aber hat unsere protestantische Welt so herabgebracht, als daß uns das fehlt, was Ihr habt, die Zucht und die strenge Ordnung der Kirche. Das Schicksal der protestantischen Kirche ist der gerade Gegensatz von dem, was Sie uns sagen von der katholischen Kirche, daß sie sich zurückgezogen habe aus der Peripherie in das Centrum. Die protestantische Kirche ist ganz peripherisch geworden, denn ihr Centrum bildet die Gemeinde, ihre Peri-

pherie sind die in den Polizeistaat herübergezogenen Kirchenbeamten. Alles was an unserer Kirche durch den Staat geschaffen oder erhalten werden kann, alles Polizeiliche ist vortrefflich im Stande: die Superintendenturgeschäfte, die Kirchenbücher, die Verwaltung des Kirchenvermögens, das Läuten nach dem bestimmten Glockenschlag u. s. w. das ist vortrefflich im Stande; das Centrum aber ist abhanden gekommen, denn die Gemeinde ist auch nur noch im polizeilichen Sinne vorhanden, und im evangelischen Sinne, wo sie eine Eidsgenossenschaft sein sollte, besiegelt im Glauben und in gemeinschaftlichem Genuß der Sakramente zu wechselseitiger sittlicher Wacht und zur Unterstützung der Armen und Schwachen, in diesem Sinne ist sie längst verschwunden. Jede Genossenschaft hat und übt ein Recht, diejenigen von sich auszuschließen, welche ihrer Aufgabe Hohn sprechen — bei uns aber gehen Arianer, Socinianer und, wenn sie es des öffentlichen Anstandes wegen für zweckmäßig halten, alle indifferenten Denkgläubigen und alle Atheisten zu des Herrn Tische; dasselbe thut jeder offenkundige Betrüger, Sabbatschänder und Ehebrecher, wenn es ihm beliebt, ohne durch irgend eine Kirchenbuße oder ein öffentliches Bekenntniß der Sünde, die er am Gemeindeleben begangen, der Gemeinde abgebeten und Besserung gelobt zu haben. Soll man auch eine Mutter lieben, die das natürliche Erbe an die Unflathskinder vergeudet, welche ihr der Bettelvogt auf der Straße zusammenrafft?" Diese Bekenntnisse, damals dem grünen Protestantismus ein Greuel, von der vornehmen protestantischen Wissenschaft als die Auslassungen einer kleinen Partei belächelt, werden jetzt schon besser verstanden. Sie enthalten in der That das, was der Protestantismus von der römischen Kirche zu lernen hat und noch in mancher harten Schule zu lernen haben wird, wenn er sich nicht sagen läßt.

Auf die Entwickelung des kirchlichen Bewußtseins wirkten aber auch entgegengesetzte Bestrebungen. Der liberal-rationalistische Stoff, welcher sich seit dem Zeitalter der Aufklärung

in der römischen und protestantischen Kirche gehäuft hatte, durch den Fortschritt sowohl des Glaubens als des Unglaubens kühner geworden, von der politischen Opposition getragen, versuchte kirchliche Neubildungen. So entstanden die Religionsgesellschaften der Deutschkatholiken und Freien Gemeinden. Daß Gesellschaften, deren Bekenntniß eigentlich darin bestand so wenig als irgend möglich zu bekennen, doch zur Aufstellung von Bekenntnissen sich genöthigt sahen, bewies die Nothwendigkeit eines Bekenntnisses. Und diese Straßenreformatoren, diese ungewaschenen Synoden, diese Machwerke von Bibelübersetzungen, Liedern u. s. w., von dem großen Drama der Reformation das Satyrspiel, mußten wider Willen die Väter und Meister unserer Kirche loben.

Von wesentlichem Einflusse auf die Entwickelung des kirchlichen Sinnes sind endlich die Unionskämpfe gewesen. In dem Wechsel von Stellungen, welche die Union versuchte, kam die Nothwendigkeit jedes einzelnen Elementes im Ganzen der Kirche zum Bewußtsein. Die Union versuchte es zuerst mit der Gesinnung der Einzelnen, kam aber zum Bewußtsein, daß sich mit bloßer Gesinnung keine Kirche gestalten läßt. Sie versuchte es dann mit dem Kultus, um sich das Resultat zu holen, daß es nicht hilft an dem Zeiger zu schieben, wo die Kette des Bekenntnisses zerrissen ist. Sie versuchte es mit dem Bekenntnisse, brachte aber nichts als Flick- und Stückwerk zu Tage. Sie versuchte es mit der Verfassung, mußte sich aber mehr und mehr überzeugen, daß zwei selbständige Kirchenindividualitäten sich nicht in Einem Rocke vertragen. Die Bedeutung der Kirchenstümperei der Union ist, zum Bewußtsein zu bringen, was zum göttlichen Kunstwerke der Kirche gehört.

Ueberlassen wir es einem Manne, der von Einfluß auf den Entwickelungsgang des christlichen Lebens in Preußen gewesen ist, Herrn von Gerlach, die Summe desselben zu ziehen. Derselbe sprach sich auf der Herbstkonferenz in Gnadau 1856 also aus:

„Es steht alten Leuten wohl an, die alte und neue Zeit mit einander zu vergleichen. Ich fasse die Zeit vor 30 bis 40 Jahren in's Auge, beschränke mich aber dabei auf den Kreis der Gläubigen und abstrahire gänzlich von dem Verhältniß nach außen. Der Grundton, der damals in jenen Kreisen vorherrschte und jetzt mehr zurücktritt, war das Bewußtsein, ein Kind Gottes, erweckt zu sein und dem Herrn anzugehören. Vor diesem Bewußtsein trat der Unterschied zwischen Geistlichen und Laien zurück. Das Christenthum wurde vorherrschend aufgefaßt in Beziehung auf das Individuum, einwirkend auf das Herz des Einzelnen, mehr als Antwort auf die Frage: Was muß ich thun, daß ich selig werde. — Der Charakter jener Zeit äußerte sich sehr stark in Verwischung der Eigenthümlichkeit des geistlichen Standes. Es wurde gern gesehen, wenn Laien predigten oder Seelsorge trieben, das allgemeine Priesterthum ward stark betont und die Geistlichen förderten selbst diese Auffassung. Das Du-Nennen der gläubigen Pastoren und Edelleute war in Pommern damals allgemein, ebenso wie die Anrede Bruder. Das Alles ist jetzt anders geworden. Wir beschäftigen uns jetzt vorzugsweise mit dem Königreich des Himmels, nicht in abstracto, sondern als lebendiger Institution. Das Christenthum als Heilsweg nimmt uns nicht mehr so in Anspruch. Daher jetzt die Accentuirung des Amtsbewußtseins, das Loslösen des besonderen geistlichen Berufs aus der Identität aller Kinder Gottes. — Noch stärker trat der Gegensatz hervor in Bezug auf den Gottesdienst. Schon das bloße Wort Gottesdienst war uns damals immer feindlich und unangenehm. Wir glaubten damals, Gott diene uns, jetzt wollen wir Gott dienen. Daher jetzt die Vorliebe für die liturgischen Formen und für die Gebete, die aus dem Herzen der ganzen Kirche geflossen sind, nicht aus dem Herzen des Einzelnen. Wir würden das damals als mechanisch betrachtet haben. — Denselben Gegensatz finden wir in der Behandlung der Predigt wieder. Damals schämte man sich der Vorbereitung dazu. Es mußte

Alles von selber aus dem Herzen fließen. Jetzt verlangt der specielle Beruf auch specielle Vorbereitung, und das ist etwas Gesundes. — Damit hängen denn heutzutage die Amtsansprüche auf's Engste zusammen. Bei den jungen Geistlichen fällt es mir sehr auf, wie das Amtsbewußtsein siegt. Daher das Dringen auf Wiederherstellung der kirchlichen Ordnungen, namentlich im Beichtwesen. Das wäre vor dreißig Jahren etwas ganz Unbegreifliches gewesen; man beichtete wohl dem Bruder in Christo, aber nicht dem Pastor. — Parallel damit geht gleicherweise eine Frage nach Gemeindeordnung. Vor dreißig Jahren lag den Gläubigen das Alles weit ab und den Ungläubigen lag erst recht nichts daran. Jetzt will man eine ordentliche Verfassung. — Ich bin nicht laudator temporis acti, und obgleich ich die Energie der Liebe in jener Zeit hervorheben muß, so finde ich doch in der Gegenwart einen großen Fortschritt: vom Pietismus zum Kirchenthum, vom Individuellen zum Reiche Gottes."

2. Die kirchliche Theologie.

Ist es eine unzweifelhafte Thatsache, daß das neue Leben seit den Freiheitskämpfen gegen Frankreich sich immer entschiedener vom Individuellen zum Kirchlichen hin entwickelt hat, so wird, wer diese Thatsache anerkennt, es für eine Nothwendigkeit des Lebens, und zwar doppelt auf dem Boden des von je zur Theorie geneigten protestantischen Deutschlands, halten müssen, daß dieses Streben auf dem Gebiete der Lehre sich Ausdruck gab. Die vermittelnde Theologie, wie wir sie oben haben kennen gelernt, entsprach dem kirchlichen Streben dieser Zeit nicht. Diese Theologie stand auf einer zu breiten Grundlage und bedurfte zu vieler Stützen in den menschlichen Interessen und in der Wissenschaftlichkeit des Zeitalters, um

dem ernsten Lebenszuge der Zeit zu entsprechen. Wo das neue Leben aus Christo gründlich zum Durchbruch gekommen war, wußte dasselbe sich in sich zu berechtigt und gerade durch die Opfer, die es forderte, zu stark, um an einer Theologie, die halb Glaube, halb Wissenschaft war und in keinem von beiden ganz, Genüge finden zu können.[1] Was zur Rückkehr zum Glauben der Väter trieb, war ein kirchlicher, ein geschichtlicher und ein praktischer Geist. Zunächst ein kirchlicher. Wer im lebendigen Glauben an Jesus Christus das Heil gefunden hatte, wußte, daß dieß Heil nicht für ihn allein sei, sondern für die Gemeinde. Sagte er sich nun auch, daß selbst in den blühendsten Zeiten der Kirche der Glaube nicht Jedermanns Ding sei, so konnte er doch nicht zweifeln, daß es die Aufgabe der Kirche sei, durch das Zeugniß von Christo die Seelen zum Glauben zu führen, im Glauben zu vereinen. Diese Aufgabe aber war nicht ein erst zu erstrebendes Ideal, sondern hatte in der geschichtlichen Grundlage der Kirche, die noch zu Rechte bestand, ihre Realität. Wenn auch noch so gebrochen, es galt ja noch in den lutherischen Landeskirchen das Bekenntniß, dessen Mittelpunkt der rechtfertigende Glaube ist. Und so war es denn ein wahrhaft naturgemäßes Streben, das Streben, das noch zu Recht bestehende Bekenntniß wieder in Kraft zu sehen. Und dieß Streben mußte sich um so mehr in seinem Rechte fühlen, je verfehlter alle Versuche waren neue Bekenntnisse zu gewinnen oder da, wo die alten beseitigt waren, sie wieder zur Geltung zu bringen. Wenn die vermittelnde Theologie selbst aussprach, daß die religiöse Neubelebung zugleich ein Rückgang an die Lebensquelle der Reformation sei,[2] wie denn Niemand der vermittelnden Theologie das Verdienst absprechen kann auf die geschichtliche Grundlage des Protestantismus wieder hingewiesen zu haben, so durfte sich dieselbe nicht wundern, wenn eine durch sie geförderte Generation mit diesem

1) Stahl, Die lutherische Kirche und die Union S. 367.
2) Müller, Union S. 131.

geschichtlichen Streben mehr Ernst machte, als jene für gut hielt. Aus eingehenden Studien der Reformationsgeschichte, der Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts brachten Männer von höchster Unbefangenheit des Geistesstrebens, wie Schneckenburger,[1] den Eindruck, daß „was ihm von Umbildungsversuchen der Kirchenlehre durch die neuere Theologie bekannt worden sei, ihm nur den Respekt vor der Großartigkeit und Tiefe jener Systeme vermehrt habe, in welche unsere Väter Jahrhunderte lang ihre höchsten Anschauungen niederlegten." Tholuck legte die Ueberzeugung, die ihm die eingehendste Beschäftigung mit dem 17. Jahrhundert gebracht hatte, in die Worte nieder: „Ich leugne nicht, daß bei diesen Studien mir die lutherische Kirche in ihrer Lehre, in ihren Instituten und in vielen ihrer Repräsentanten sehr theuer geworden und daß ich damit auch das Streben Derjenigen habe besser würdigen lernen, welche in unserer Zeit den Neubau der Kirche auf ihren historischen Grundlagen sich haben am Herzen liegen lassen. Wie sehr es Noth thut, einem diffluirenden Subjektivismus und seinen luftigen Phantasmagorien gegenüber die Kirche auf der historischen Basis ihres Bekenntnisses zu gründen, wird je länger je mehr offenbar."[2] Gerade Denjenigen, welche in den wissenschaftlichen und sittlichen Abgrund der Zeit einen tiefern Blick gethan und auf dem untersten Grund eine dämonische Macht der Subjektivität erblickt hatten, war der Anschluß an göttliche wie kirchliche Auctoritäten eine Nothwendigkeit des Lebens. Die lutherische Kirche bot als göttliche Auctorität die Schrift, als kirchliche ihr Bekenntniß. Es ist keinem konfessionellen Theologen in den Sinn gekommen, die entlehnte Auctorität des Bekenntnisses der göttlichen Ursprünglichkeit der Schrift gleichzustellen. Es war aber ein kräftiger und gesunder Zug, daß man, übersättigt von den aus Hegel und Schleiermacher,

1) Schneckenburger, Zur kirchlichen Christologie p. VIII.
2) Tholuck, Lebenszeugen der lutherischen Kirche p. V.

Kritik, Anschauung, Entwickelung, nicht selten Einfällen und Orakeln reichgemischten Doktrinen der Vermittelungstheologie, nach den Felsenwassern der reformatorischen Theologie sich zurücksehnte. Dahin wies nun auch der praktische Zug der Zeit. Viele, die erfüllt von der Herrlichkeit moderner Doktrinen in's Amt gegangen waren, erkannten auf einem Boden, welcher Auctorität und feste, klare, praktische Gedanken fordert, die Nichtigkeit jener Gespinnste und die Nothwendigkeit auf dem Grunde der Väter wieder anzufangen. Was Männer wie Harleß und Kliefoth im Kirchenregimente, Harms und Löhe vom Boden des Gemeindelebens aus geleistet haben, hat wesentlich seinen Grund in der konfessionellen Entschiedenheit ihrer Stellung.

Es ist ein Dreifaches, was der konfessionellen Richtung vorgehalten wird: Künstliche und ungesunde Aufrichtung des Alten, starre Exclusivität, unevangelisches Wesen. Was den ersten Vorwurf betrifft, den man in das Wort Altlutherthum legt, so kann unter Allen, die auf dem Boden des evangelischen Glaubens an Jesum Christum stehen, darüber kein Streit sein, daß die Kirche für immer auf dem Grunde der Apostel und Propheten ruht, die protestantischen Konfessionen aber auf dem von den Reformatoren gelegten Glaubensgrunde sich zu erbauen haben. Auch der Kirchentag will ja auf reformatorischem Boden stehen und hat sich sogar, wie wir oben sahen, zur augsburgschen Konfession bekannt. Der Vorwurf der Repristination des Alten würde die Konfessionstheologen nur dann treffen, wenn sie unbedingt zur Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts zurückkehren wollten. Das aber behaupten die Gegner der konfessionellen Richtung selbst von ihnen nicht, indem sie zu dem Vorwurf, daß die Konfessionstheologen rechtgläubig seien, stehend den andern fügen, daß sie es nicht seien. Nur wer absichtlich gegen die Wahrheit sich verhärtet, kann in Abrede stellen, daß die Konfessionstheologen die Mittel der fortschreitenden Wissenschaft verschmähen. Der zweite Vorwurf, der der Exclusivität, trifft mit Recht diejenigen Lutheraner,

welche nur in der lutherischen Kirche die Kirche Christi finden. Wo aber sind die? Kein lutherischer Theologe, welcher unter Kirche die Gemeinschaft der Gläubigen versteht, wie er soll, bestreitet, was das Vorwort des Concordienbuches ausdrücklich versichert, daß in allen Konfessionen lebendige Glieder des Leibes Christi sind. Die lutherische Kirche hält sich nur für eine Konfession d. h. einen Kreis von Gemeinden, welcher auf Grund seiner Bekenntnisse die Grundsätze der Reformation in eigenthümlicher Art ausgeprägt hat, in der allgemeinen Kirche aber die Sendung hat, von der schriftgemäßen Lehre zu zeugen. Unevangelisch — und das ist der dritte Vorwurf — würde das Lutherthum sein, wenn es sich nicht dem Richtmaß des Evangeliums unterstellte. Darüber ist aber unter allen Konfessionstheologen nur Eine Stimme, daß das Erste das im lebendigen Glauben an Jesum Christum ruhende Christenthum ist. Für diesen universalen Sinn aber, der in der Konfessionstheologie waltet, legt die Thatsache Zeugniß ab, daß es besonders konfessionelle Theologen sind, welche die Vertheidigung des Christenthums in der Gegenwart geführt haben.[1]

Alle Theologie ruht auf dem Christenthume. Was aber Wesen und Wahrheit des Christenthums ist, das hat die Apologetik zu entwickeln. Das Christenthum im Ganzen zu vertheidigen, ist der Natur der Sache nach die Aufgabe von Zeitaltern, in denen das Christenthum im Ganzen angefochten wird. Die Verfolgungszeit, in welcher die Römer sagten: Ihr habt nicht das Recht zu sein, mußte vorzugsweise die Zeit der Vertheidigung des Christenthums sein. Nicht von außen wurde seitdem das Christenthum in Frage gestellt, sondern von innen durch Richtungen, welche die Fundamente desselben erschütterten. Solche waren und sind der Skepticismus, der Deismus, der Pantheismus, die negative Kritik, der Materialismus. Die von diesen Elementen beherrschte

1) Vgl. Christenthum und Lutherthum S. 1 ff.

Weltbildung macht es den Zeugen des Evangeliums zur Pflicht, gegen sie die Wahrheit des Christenthums zu vertheidigen. So haben Luthardt, v. Zezschwitz, Düsterdieck, Zöckler, Christlieb, Grau u. A. durch Vorträge auf die Bildungswelt mit mehr oder weniger Erfolg einzuwirken gesucht. Es entstand 1864 eine apologetische Zeitschrift: Der Beweis des Glaubens, redigirt von Zöckler, Grau, Andreä und Brachmann, welche christliche Erkenntniß überhaupt zu fördern sucht. In dem Jahrzehent von 1860 bis 1870 hat die theologische Litteratur eine vorwiegend apologetische Richtung gehabt. Und die einfache Thatsache, daß in einer Anzahl größerer Städte das Bedürfniß nach solchen Vorträgen jedes Jahr sich erneuert, ist ein Beweis, daß diese Litteratur im Leben Boden hat. Natürlich schließen sich solche Vertheidigungen den Bedürfnissen der Zeit an. Ihre Frucht aber wird ein tieferes Eindringen in das ewige Wesen des Christenthums sein, dessen Wahrheit zu begründen die Grundaufgabe aller Theologie ist. Das Christenthum ist Religion, positive Religion, geoffenbarte Religion, Religion des Heils in Christo. Sein unterscheidender Charakter aber liegt in dem Glauben an den Vater, der sich durch Christum im heiligen Geist zum Heil offenbart hat, die Gläubigen in die Gemeinschaft seines Reiches aufzunehmen, welches sich mit Christi Wiederkunft vollenden wird. Dieses Wesen des Christenthums kann auf dreifache Weise vertheidigt werden: philosophisch, geschichtlich, praktisch. Die Aufgabe der philosophischen Begründung ist, aus der Idee aller Religion zu zeigen, daß was alle weltgeschichtlichen Religionen anstreben im Christenthum seine Erfüllung gefunden hat. Die geschichtliche Realität aber des Christenthums hat der historische Beweis zu begründen. Der historische Beweis hat zunächst die Glaubwürdigkeit der Urkunde des Christenthums d. h. der Schrift festzustellen; dann den Inhalt derselben als Offenbarung aufzuzeigen; endlich den Mittelpunkt eben dieser Offenbarung, Jesum Christum, als das Centrum der Weltgeschichte zu erfassen. Ist aber in

Christo allein das Heil, so giebt es keinen stärkeren Beweis als den praktischen d. h. den Beweis der Erfahrung. Ehe es nun dazu kommen wird, daß Wesen und Wahrheit des Christenthums den entsprechenden wissenschaftlichen Ausdruck finden, wird die Geschichte der Vertheidigung des Christenthums noch tiefer, lebensvoller und fruchtbarer dargestellt werden müssen als bisher geschehen. Das sonst fleißige Werk van Senden's genügt seit lange nicht mehr. Einer systematischen Ausgestaltung der Apologetik haben Delitzsch (System der christl. Apologetik 1869) und Frank (System der Gewißheit 1871. 2 Bd.) den Weg bereitet.

Erst nachdem Wesen und Wahrheit des Christenthums bestimmt ist, läßt sich der Begriff der Theologie feststellen. War sie, wie wir sahen, dem orthodoxen Zeitalter das Bewußtsein eines Theologen, den mittelbarer Beruf, ein praktischer Charakter und der Dienst der Kirche kennzeichnen, so veräußerlichte sie das Zeitalter der Aufklärung in Religionswissenschaft. Da war es Schleiermacher, welcher erkannte, daß es sich hier nicht um die Wissenschaft der Religion überhaupt, sondern der christlichen Religion handle, diese Wissenschaft aber nicht Jedem zukomme, sondern nur dem, welcher sie als Mittel zum Zwecke des Kirchenregimentes brauche. Sie ist ihm „der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstfertigkeiten, ohne deren Anwendung ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist". Er unterscheidet aber philosophische, historische und praktische Theologie. Man konnte weder bei jener Bestimmung, noch bei dieser Gliederung stehen bleiben. Das aber ging in das allgemeine Bewußtsein über, daß Theologie eine Wissenschaft sei, welche in der Kirche ihren Grund und ihren Inhalt habe. Es ist aber nicht der einzelne Christ, auch nicht der einzelne Diener der Kirche, welcher Theologie hat, sondern die Kirche. Die Kirche, welche ein Bewußtsein ihres Grundes, ihrer Geschichte, ihres Glaubens und Lebens und ihrer praktischen Ziele hat, hat auch eine Wissenschaft davon. Die Kirche ist das Subjekt der Theo-

logie. Theologie ist das wissenschaftliche Selbstbewußtsein der Kirche. Die Aufgabe nun, aus dem Begriff der Theologie die einzelnen Disciplinen derselben zu entwickeln, fällt der Encyklopädie der Theologie zu. Sie hat den Organismus darzustellen, den die theologischen Wissenschaften bilden. War sie vor Schleiermacher eine summarische Zusammenfassung des Wissenswürdigsten in allen theologischen Sonderwissenschaften gewesen, mit praktischen Winken über die rechte Einrichtung des Studiums verbunden, so fiel ihr seit Schleiermacher's Darstellung des theologischen Studiums (1811. 1830) die mehr formale Aufgabe zu, die einzelnen Wissenschaften einheitlich zu erfassen. Harleß (1837) machte die kirchlichen Grundlagen aller Theologie geltend; Pelt (1842) sammelte viel Material; Hagenbach aber (9. A. 1874) kam dem Bedürfniß der Studirenden mit anregenden Gedanken, nutzbaren Uebersichten und fleißigen Nachweisen in der Litteratur entgegen. Eine Encyklopädie aber, welche von einer wahrhaft kirchlichen Grundansicht aus alle Disciplinen systematisch entwickelt und die Hauptmomente ihres Inhaltes mit wahrer Herrschaft über den Stoff zusammenfaßt, fehlt noch.

Die theologischen Einzelwissenschaften in gewisse Klassen zu bringen, ist alter Brauch. Man unterscheidet allgemein die biblische oder exegetische, die historische, die systematische und die praktische Theologie. Dazu kommt aber, entsprechend der philosophischen Theologie Schleiermacher's, noch eine fundamentale, deren Disciplinen Apologetik und Encyklopädie sind. Die Kirche Christi setzt das Bewußtsein ihrer Wahrheit voraus und gründet darauf das Recht ihrer Wissenschaft. Beides zu vermitteln ist eben die Aufgabe der fundamentalen Theologie.

Da aller Religionserkenntniß letzter Grund Gott, der christlichen die Offenbarung Gottes in Christo ist, so nennt die Kirche die Urkunde dieser Offenbarung, die Schrift, Kanon d. h. Richtmaß. Die Kirche aller Zeiten, Orte und Richtungen gründet sich auf die Schrift. Das Verständniß aber der Schrift fordert eine besondere Wissenschaft, welche man die

biblische oder exegetische Theologie nennt. Diese hat eine dreifache Aufgabe zu lösen. Das Alte und das Neue Testament liegen vor uns als zwei Sammlungen von Schriften, die zu verschiedenen Zeiten entstanden sind. Die erste Frage ist: Wie sind die einzelnen Schriften entstanden und wann sind sie gesammelt worden? Die Antwort hat die s. g. Einleitung in's Alte und Neue Testament zu geben, welche das ist was auf dem Boden der profanen Litteratur die Litteraturgeschichte ist. Sie zerfällt naturgemäß in zwei Theile, deren erster die Entstehung der einzelnen Schriften, zweiter die Entstehung, den Textzustand, die Uebersetzungen und Auslegungen des Kanon's Alten und Neuen Testamentes darstellt. Nur wer also in den historischen Boden, auf dem die heiligen Schriften entstanden sind, eingeleitet ist, ist im Stande, die einzelnen Schriften selbst auslegen zu können. Das ist das Zweite: die Exegese. Die Auslegung der einzelnen Schriften aber führt nothwendig zu einer Wissenschaft von der Geschichte der Heilsoffenbarung alten und neuen Bundes.

Zuerst also die Einleitung in's Alte und Neue Testament. Da der Ausdruck Einleitung ein sehr weiter ist, haben es Andere vorgezogen, diese Wissenschaft die Geschichte der alt- und neutestamentlichen Schriften zu nennen. Schon hier aber tritt uns das schwierige Verhältniß entgegen, in welchem die Theologie zur Wissenschaft steht. Die Entstehung der heiligen Schrift fällt in die Geschichte. Was aber in die Geschichte fällt, unterliegt den Gesetzen geschichtlicher Forschung. Es muß ohne Vorurtheil aus den Quellen erforscht und kritisch gesichtet werden. In dieser Forderung aber scheint der Standpunkt der Voraussetzungslosigkeit begründet zu sein, den die negative Kritik in Anspruch nimmt. Voraussetzungsloser aber scheint Niemand sein zu können als Diejenigen, welche mit Strauß das Christenthum verwerfen, die allgemeine Religion aber auf das Gefühl der Abhängigkeit von der Welt zurückführen. Es liegt aber auf der Hand, daß diese Ueberzeugung auch eine Voraussetzung ist, und zwar eine Voraus-

setzung, die man in einem zwischen krankhafter Aufregung und krankhafter Abspannung schwankenden Zeitalter nicht zu hoch anschlagen darf. Naturen, die innerlich nichts sind, liegt es unendlich nahe, sich zu Allem, was Tiefe, Geheimniß, Weihe hat, kritisch zu verhalten, um es in ihr eigenes Nichts aufzulösen. Ist Kritik die Kunst, zwischen Wahrheit und Irrthum zu scheiden, so kann sie nur von Solchen wahrhaft geübt werden, die ein Organ für Wahrheit haben. Wer nicht ein Organ für philosophisches Denken hat, kann mit leichter Mühe nachweisen, daß die ganze Geschichte der Philosophie eine Kette von Irrthümern ist. Ein System widerspricht ja dem anderen. Sollte es mit der Religion anders sein? Es müßte mit Wundern zugehen, wenn eine Anzahl Kritiker, die von einigen Abstraktionen über Religion leben, in das Innerste des Evangeliums eindringen könnten, von welchem der Apostel sagt, daß es dem natürlichen Menschen eine Thorheit sei. Ein Kritiker, der bloß Kritiker ist, hat ein instinktartiges Streben, das was er nicht verstehen kann zu beseitigen. Und so ist das innere Nichts dieser Kritiker nicht Empfänglichkeit für Wahrheit, sondern eine zerstörende Kraft, die der Wahrheit widerstrebt. Sie haben einen unwiderstehlichen Drang, soviel als möglich Bücher für unächt zu erklären, allenthalben Widersprüche zu sehen, Thatsachen in das Reich des Mythischen zu versetzen. Stellt man die heilige Litteratur mit jeder anderen auf gleichen Fuß, so wird man das Verfahren der negativen Kritik, wie sie die Tübinger Schule gehandhabt hat, nicht anders als völlig unhistorisch nennen können. Rein historisch angesehen, sind die Gründe für die Aechtheit der Evangelien des Marcus, Lucas und Johannes, der Apostelgeschichte, sämmtlicher paulinischer Briefe, des ersten Briefes Petri und des ersten Briefes Johannis so mächtig, daß die Zeit nicht mehr fern sein kann, wo man die Anläufe jener negativen Kritik für völlig überwunden ansehen wird. Was noch nicht erklärt ist, ist das Verhältniß unseres ersten Evangeliums zu der Grundlage des Matthäus, von welcher Papias zeugt. Auch wird sich schwer-

lich das Verhältniß der drei ersten Evangelien zu einander ganz in's Reine bringen lassen. Was die übrigen neutestamentlichen Schriften anbetrifft, so ist bekannt, daß in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, wo die Sammlung derselben sich festsetzte, über einige noch Zweifel waltete. Zu diesen rechnete Eusebius den zweiten Brief Petri, den zweiten und dritten des Johannes, den Brief Jakobi und Judä und die Offenbarung des Johannes. Diese Unterscheidung, welche im Abendlande seit Augustin außer Kraft getreten war, erneuerte die deutsche Reformation und selbst die alte Dogmatik nahm sie auf. Mit der alten Inspirationslehre sank im Zeitalter der Aufklärung auch der Offenbarungsinhalt der Schrift. Aber der Rationalismus machte von der Kritik einen sehr mäßigen Gebrauch. Viel weiter ging die doch zum Positiven geneigte Gemüthstheologie Schleiermacher's und de Wette's. Des Letzteren Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bücher Alten (s. 1817) und Neuen Testamentes (s. 1826) räumte bis auf die Zeiten der Tübinger Kritik dem Zweifel am meisten Raum ein. „Als ich", schrieb de Wette 1847, „in diesem Fache zuerst auftrat, erschien ich in der vordersten Reihe und ward von Vielen als ein gefährlicher Stürmer betrachtet; jetzt sehe ich mich zu der mittleren Reihe der konservativen Kritiker zurückgedrängt; und doch ist meine Ansicht und Stellung im Ganzen dieselbe geblieben. Ich hoffe, dieser neue Sturm wird ebenso vorübergehen wie der Straußische. Ich bewundere die Gelehrsamkeit, den Scharfsinn und die Dialektik des Herrn Dr. Baur; aber ich vermisse in seinen Untersuchungen die Unbefangenheit und tadle die hastige Eile, mit welcher er überall positive Ergebnisse sucht und darüber die Gründlichkeit versäumt." Ist die heilige Schrift die im heiligen Geiste geschriebene Urkunde der Heilsoffenbarung alten und neuen Bundes, so liegt in diesem Begriffe die Forderung, daß die Bücher derselben von den Männern geschrieben sind, denen sie sich zuschreiben: Aechtheit; daß sie wirklich enthalten, was sie bieten: Glaubwürdigkeit; daß sie so uns überkommen

sind, wie sie geschrieben sind: Integrität. Allein sowohl die kundigsten Väter als die Reformatoren fanden diese Eigenschaften in der Schrift nicht absolut, sondern nur im Wesentlichen. Es kann unter allen Urtheilsfähigen nur Eine Stimme sein, daß wir weder den alttestamentlichen noch den neutestamentlichen Text Wort für Wort so haben, wie er geschrieben ist. Daß sich in der Schrift Widersprüche finden, kann nur gänzlicher Mangel an Wahrheitssinn bestreiten. Wie frei und weit hier Luther stand, ist bekannt. Daß sich die Aechtheit auf die Hauptschriften beziehe, nicht auf jede einzelne, haben Väter, Reformatoren und orthodoxe Kirchenlehrer unbedenklich zugestanden. Da war es Hengstenberg, der die unbedingte Aechtheit und Glaubwürdigkeit erzwingen wollte, um auch nicht einen Zoll den Gegnern Raum zu geben. Er hat auf dem Wege zu diesem Ziele viel Nutzbares geboten, das Ziel selber aber verfehlt. Eine Forschung, welche der Geschichte vorschreibt, welche Resultate sie bringen müsse, sie mögen positiver oder negativer Art sein, ist unhistorisch. Gerade wer durch den Glauben an Jesum Christum sich an das im heiligen Geiste geschriebene Zeugniß von ihm gebunden weiß, muß es dem Herrn zutrauen, daß sein Wort auf Wahrheit ruhe und daher auch die Freiheit der Forschung nicht zu fürchten habe. Und es steht in Wahrheit so, daß Aechtheit und Glaubwürdigkeit der prophetischen und apostolischen Schriften Alten und Neuen Testamentes von keiner Kritik erschüttert werden können. Die gelesensten Lehrbücher der Einleitung repräsentiren drei Standpunkte: den (im Anschluß an de Wette) kritischen Reuß (Die Gesch. d. h. Schriften N. T. 4. A. 1864), den mittleren Bleek (Einl. in's A. T. 1860. 3. A. 1870. Einl. in's N. T. 1862. 2. A. 1866), den strengen Hävernick (Einl. in's A. T. 1837. 3 Bb.), Keil (Lehrb. d. Einl. in d. kan. Schr. d. A. T. 3. A. 1873) und Guericke (Neutestamentliche Isagogik. 3. A. 1868). Als Anfang einer Vermittelung zwischen dem kirchlichen und kriti-

schen Standpunkt verdient Grau's Entwickelungsgeschichte des neutestamentlichen Schriftthums (1871. 2 Bd.) Beachtung.

Alle Auslegung besteht darin, den Geist, der sich in das Wort gelegt hat, aus dem Worte wieder herauszulegen. Vom Worte also muß die Exegese ausgehen. Das ist die grammatische Auslegung. Aus dem Worte aber hat der Ausleger den Sinn zu entnehmen, welcher den Schriftsteller beseelte. Dieser Sinn aber ist eine Thatsache, die aus dem geschichtlichen Boden dem sie entsprungen ist erklärt sein will. Das ist die historische Auslegung. Die Schrift grammatisch-historisch auslegen heißt sie so auslegen wie man jede andere Schrift auslegen soll. Das war die Forderung, welche im 18. Jahrhundert jene historische Richtung, die Ernesti und Michaelis vertraten, geltend machte. Aber weder der Rationalismus noch Supranaturalismus hielten die Regeln dieser objektiven Auslegung ein. Die Voraussetzung des Rationalismus, daß die Schrift in seinem Sinne rationell sei, war völlig unhistorisch. Und so konnte es dem wahren Verständniß der Schrift nur förderlich sein, daß die vier ersten Jahrzehente dieses Jahrhunderts sich zur besonderen Pflicht machten, den Gesetzen philologischer Objektivität gerecht zu werden. Durch Gesenius und Ewald empfingen die Regeln der hebräischen, durch Winer die der neutestamentlichen Grammatik wissenschaftliche Gestalt. Der neutestamentliche Text wurde durch Lachmann der zufälligen Gestalt, die ihm im 17. Jahrhundert die Ueberlieferung gegeben hatte (textus receptus), enthoben und auf den Stand des 4. Jahrhunderts zurückgeführt. Tischendorf aber glaubte auf Grund der reichen Mittel, die er der Textkritik erworben hatte, den Text des zweiten Jahrhunderts anstreben zu dürfen. Die Frucht dieser Bestrebungen war, daß die Nothwendigkeit in der Auslegung von dem Texte, wie ihn die Kritik fordert, nach den Regeln der Philologie auszugehen, in's allgemeine Bewußtsein übergegangen ist. Während die orthodoxe Auslegung was sich als Sinn einer Stelle ergab ohne Weiteres dem Worte Gottes

zuschrieb, sah die Auslegung des 19. Jahrhunderts dasselbe zunächst historisch an: So sagt das mosaische Gesetz; so berichtet der Chronist; so verkündet der Prophet; so lehrt Paulus. Dem Verständniß aber der geschichtlichen Welt, welcher die Schrift angehört, bereiteten die eingehenden Forschungen über das heilige Land, über Archäologie, über jüdische Geschichte in Verbindung mit den mächtigen Fortschritten, welche unsere Kenntniß Egyptens, Assyriens u. s. w. gemacht hat, den Weg. Zu Winer's Realwörterbuch (3. A. 1847), welches mit großer Objektivität den historischen Stoff zusammenfaßt, ist im Sinne der vermittelnden Theologie Herzog's Realencyklopädie (1854—68) und im Sinne der neukritischen Richtung Schenkel's Bibellexicon (1868 ff.) gekommen. Die Grundsätze der grammatisch-historischen Auslegung haben Knobel, Bertheau, Thenius, Hitzig, Dillmann u. A. in dem Kurzgefaßten exegetischen Handbuch (s. 1841) auf das Alte Testament, de Wette (s. 1836) und Meyer aber (s. 1832) auf das Neue Testament angewandt. Hat die Auslegung nun wahrhaft objektiv erfaßt, was die heiligen Schriftsteller haben sagen wollen, so bleibt noch übrig, den Geist, der dieselben beseelt, auf den heiligen Geist zurückzuführen, dessen Organe die einzelnen Schriftsteller beider Testamente waren. Wie die Einleitung in die Schrift erst durch die Auffassung derselben als Urkunde der göttlichen Offenbarung theologisch wird, so empfängt auch die grammatisch-historische Auslegung erst dadurch theologischen Charakter, daß sie in jeder Schrift des Kanon's den Ausdruck einer Entwickelungsstufe des Reiches alten und neuen Bundes erkennt, welche für immer zur Erbauung des Reiches Gottes gereichen soll (Röm. 15, 4.). Die theologische Auslegung hat aber mit der Objektivität, in der sie den Sinn jedes Buches im Einzelnen und Ganzen feststellt, zugleich den Nachweis zu verbinden, welche Bedeutung dasselbe zunächst für die heilige Geschichte, dann aber für das Reich Gottes überhaupt hat. In diesem Sinne haben die Väter, die Scholastiker, die Reformatoren,

die kirchlichen Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts ausgelegt. Für das Alte Testament haben der Biblische Commentar von Keil und Delitzsch (s. 1863), der seinem Abschluß nahe ist, für das Neue Testament aber Olshausen's Biblischer Kommentar (1830, fortgesetzt von Ebrard und Wiesinger) und Hofmann's Werk: Die heilige Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht (s. 1862. 2. A. 1869) dieß Ziel angestrebt. Zwischen wissenschaftlicher und praktischer Auslegung vermittelt Lange's Theologisch-homiletisches Bibelwerk, zu welchem tüchtige Kräfte (Cassel, Zöckler, Kleinert, Lechler, Auberlen, Riggenbach u. A.) mitgewirkt haben. Außer diesen Gesammtwerken haben für das Alte Testament Hengstenberg, Hävernick, Keil, Caspari, Hölemann, Delitzsch, Köhler, Kliefoth u. A., für das Neue Lücke, Tholuck, Bleek, Harleß, Philippi, Delitzsch, Luthardt, Wieseler u. A. Auslegungen von theologischem Charakter gegeben.

Die Auslegung der einzelnen Bücher der Schrift führt nothwendig zur Erkenntniß des Gesammtinhaltes derselben. Wer den Römerbrief ausgelegt hat, hat in sich den Gedankenkreis aufgenommen, welchen Paulus in diesem Briefe niedergelegt hat. Aber dieser Gedankenkreis ist nur eine besondere Gestalt des pauliniſchen Lehrbegriffes. Paulus hat die ihm gewordene Offenbarung nach der Gabe der Erkenntniß, die in ihm war, lehrhaft ausgeprägt. Und so war es denn ein Bedürfniß, den pauliniſchen Lehrbegriff im Ganzen (Usteri, Dähne, Baur, Pfleiderer, Opitz) wie im Einzelnen (Rechtfertigungslehre: Lipsius, Christologie: Schmidt, Anthropologie: Lüdemann, Ethik: Erneſti) darzustellen. Ebenso ward der Lehrbegriff des Johannes (Frommann, Köstlin, Weiß), des Petrus (Weiß), des Hebräerbriefes (Riehm), des Jakobusbriefes (Schmidt) behandelt. Die Lehrbegriffe der einzelnen Apostel aber sind nur verschiedene Gestalten des Einen apostolischen Wortes, das man nur im Zusammenhange des apostolischen Wirkens überhaupt verstehen

kann. Dieſes haben Neander, Baumgarten, Reuß, Thierſch, Lechler, Schaff unternommen. Das apoſtoliſche Wort war das auf Offenbarung ruhende Zeugniß der Apoſtel von Chriſto. Chriſtus aber iſt eine Thatſache der Geſchichte. Einem Zeitalter nun wie dem 18. Jahrhundert, welches die Schriftlehre, das Bekenntniß und die Kirchenlehre hiſtoriſch erfaſſen wollte, mußte ſich auch der Gedanke einer rein geſchichtlichen Darſtellung des Lebens Jeſu nahe legen. Aber die Verſuche der Supranaturaliſten (Heß, Reinhard) wie der Rationaliſten (Greiling, Paulus u. A.) fielen doch ganz im Sinne dieſer Standpunkte aus. Das Bild, welches Haſe (1829. 5. A. 1865) mit allſeitiger Berückſichtigung der Litteratur und oft entſagender Objektivität zeichnete, ſtimmt doch ganz mit ſeiner Dogmatik überein: das Bild eines idealen Menſchen. Da erſchien das Leben Jeſu von Strauß (1835). Angeblich war es vom Standpunkte der Vorausſetzungsloſigkeit aus geſchrieben. In der That ſetzte es im Anſchluß an Hegel den Satz voraus, daß der Sohn Gottes nicht ein einzelner Menſch, ſondern nur die Menſchheit ſei: ſomit die Unmöglichkeit, daß der Chriſtus des Glaubens der Chriſtus der Geſchichte ſei. Stand dieß feſt, ſo war die geſchichtliche Unterſuchung von vornherein angewieſen, den höheren Inhalt des Lebens Jeſu zu beſeitigen. Dieß geſchah aber durch kritiſche Operationen, welche die einzelnen Thatſachen an ihren Widerſprüchen untergehen ließen, um ſie aus den meſſianiſchen Erwartungen des Zeitalters als Mythen zu erklären. Was aus dem Lager der Richtung, welcher Strauß angehörte, mit Grund eingewandt wurde, war in Betreff der philoſophiſchen Grundlage die maſſive Art, mit welcher Strauß auf Koſten des Perſönlichen die Gattung der Menſchheit behandelt, in Betreff des Geſchichtlichen die Oberflächlichkeit, mit welcher Strauß die Evangelienfrage abgethan hatte, welche ſich bald dadurch rächte, daß er ſich zu der Erklärung hingedrängt ſah, er ſei zwar nicht von der Aechtheit des Johannes überzeugt, aber auch nicht von ſeiner Unächtheit. Aus dem Gegenſatze

zu Strauß gingen die Darstellungen des Lebens Jesu von Neander, Krabbe, Lange, die fördernden Untersuchungen von Tholuck, Ebrard, Wieseler hervor. Außerdem haben im Sinne des Glaubens Riggenbach und Lichtenstein das Leben Jesu dargestellt. Aber nicht bloß die Gegenschriften, sondern auch die von demselben oder doch einem verwandten Standpunkte aus geschriebenen Darstellungen der evangelischen Geschichte zeugten von der Unhaltbarkeit desselben: Gfrörer's roher Empirismus, welcher das Christenthum auf rabbinische Grundlagen zurückführt, Bruno Bauer's Fortschritt von unbewußter Mythenbildung zu den Erfindungen des s. g. schöpferischen Urevangelisten (Marcus), die kritischen Zerstörungen Baur's und seiner Schule, der Roman Renan's. Als Schleiermacher's Vorlesungen über das Leben Jesu erschienen (1864), nachdem sie lange vorher schon vom Katheder herab eine bedeutende Wirkung gethan hatten, lautete das allgemeine Urtheil so der positiven als der negativen Theologen dahin, daß in dieser Weise der Christus des Glaubens und der Christus der Geschichte nicht vereinigt werden könne. Eine eigenthümliche Mitte zwischen idealer und kritischer Behandlung hält die dreifache Darstellung des Lebens Jesu von Keim (Der geschichtliche Christus 1866, Geschichte Jesu von Nazara 1867, Geschichte Jesu 1873). Die Kraft derselben liegt in der eingehenden Betrachtung der Zeitgeschichte. Ihr ist Jesus Christus reiner Mensch, nicht frei von Sünden und Irrthümern, ein ächtes Volkskind, dessen eigentliche Religion Glaube an die Väterlichkeit Gottes und an die religiöse und sittliche Würde des Menschen ist, am Kreuze gestorben, aber nicht dem Leibe, sondern nur dem Geiste nach auferstanden, zwar nicht gen Himmel aufgefahren, aber auf den Thron der Weltgeschichte erhoben, die Krone aller göttlichen Offenbarung. Eine Darstellung des Lebens Jesu, welche das Evangelium des Johannes für unbrauchbar erklären,[1] die Religion Jesu

1) „Ueber keine Frage im Evangeliengebiete ist die neuere Kritik trotz aller Bollwerke von Vorurtheilen so einig geworden als über die Unbrauchbar-

aber in den Glauben an Gottes Väterlichkeit und an die sittlich-religiöse Würde des Menschen setzen kann, trägt allein in diesen beiden Sätzen ihr Gericht. Wir haben in der reichen Litteratur des Lebens Jesu kein einziges Buch, dessen Verfasser nicht Christi Person und Werk zuletzt nach seinem Standpunkte beurtheilt hätte. Jesus ist dem Rationalisten ein weiser und guter Mensch, dem Idealisten ein idealer, dem kritischen Nihilisten ein Mann, von dem man nichts Gewisses weiß, dem sentimentalen Geschichtsmacher ein Romanheld, dem halbkritischen und halbpositiven Mischtheologen ein religiöses Genie von weltgeschichtlicher Bedeutung. Kann man dieß eine rein geschichtliche Darstellung nennen? Indem man dem Standpunkte der Kirche entflieht, verfällt man dem eines einzelnen Theologen, der meist nach kurzer Zeit sich als unhaltbar erweist. Und so wird auch hier noch zur Anerkennung kommen, daß die wahrhaft geschichtliche Betrachtung des Lebens Jesu wohl vereinbar ist mit der Ueberzeugung, daß was die Kirche seit 1800 Jahren einstimmig über Jesus geurtheilt hat, auf Wahrheit beruht.

Die Dreitheilung des Alten Testamentes in Gesetz, Propheten und heilige Schriften entspricht dem Entwickelungsgange desselben. Das Zeitalter des Gesetzes hat in wahrhaft theologischer Weise Kurtz in den ersten Bänden seiner Geschichte des alten Bundes (s. 1848) dargestellt. In der mosaischen Gesetzgebung aber haben die heiligen Orte, Zeiten, Personen und Handlungen ihre Deutung gefunden (Bähr, Keil, Kurtz u. A.). Ebenso weichen die entweder rationalistischen (Knobel) oder einseitig supranaturalistischen (Hengstenberg) Auffassungen der Prophetie einem tieferen Verständniß derselben im Zusammenhange der heiligen Geschichte, wofür Hof-

keit des Johannesevangeliums für die strenge Geschichte Jesu" (Gesch. Jesu S. 39). Was seitdem die neuere Kritik in Erklärung und Beurtheilung des Johannes geleistet, wird auch nicht im Entferntesten verglichen werden können mit dem, was Lücke, de Wette, Meyer, Bleek, Luthardt, Godet, Riggenbach geleistet haben.

mann's Weissagung und Erfüllung (1841) eine bedeutende Anregung gab. Endlich haben der Uebergangszeit vom Untergang des prophetischen Geistes bis Christus sowohl jüdische (Jost, Grätz, Herzfeld) als christliche Gelehrte (Schneckenburger, Langen, Hausrath, Keim, Schürer) eingehende Studien gewidmet.

Das Gesetz, die Propheten, die Uebergangszeit, das Leben Jesu und das apostolische Zeitalter sind die Wendepunkte der Geschichte des alten und neuen Bundes. Diese Geschichte nun konnte man als die Geschichte des jüdischen Volkes behandeln (Ewald, Weber-Holtzmann, Hitzig). Da es aber nicht das Volksthum an sich ist, was die theologische Betrachtung sucht, sondern die ihm anvertraute Offenbarung, so entstand der Gedanke einer rein historischen Darstellung der Lehrentwickelung alten und neuen Bundes. Dieser Gedanke fand seinen Ausdruck in der Biblischen Theologie, die sich entweder auf Altes und Neues Testament (de Wette, von Cölln, Lutz) oder auf das Alte (Steudel, Hävernick, Schultz, Oehler) oder auf das Neue Testament (Schmid, Baur, Hahn, Weiß, Oosterzee) erstreckt. Allein die Biblische Theologie hat nicht die Bedeutung erlangt, die ihr nach ihrer Aufgabe zukommen müßte. Zuerst macht sich bei allen Behandlungen derselben, die doch grundsätzlich einen rein historischen Charakter haben wollen, der Standpunkt der Verfasser geltend. De Wette schickt die Sätze der Fries'schen, Vatke der Hegel'schen Philosophie voran. Zweitens kann man die Lehrentwickelung gar nicht trennen von der Reichs- und Bundesgeschichte, in deren Thatsachen ja die Offenbarung vorzugsweise liegt. Wo aber ist eine Biblische Theologie, in welcher die Bundesgeschichte das ihr gebührende Recht gefunden hat? Ist der christlichen Theologie die heilige Schrift die Urkunde der Bundesoffenbarung, so muß das Resultat ihrer Auslegung eine Geschichte derselben sein. Für eine solche Geschichte der Heilsoffenbarung (Bundesgeschichte, Heilsgeschichte) sind bedeutende Grundlagen vorhanden, aber ihre

Verwirklichung gehört der Zukunft an. Wir sehen, daß auf dem Gebiete der exegetischen Theologie noch viel zu leisten ist. Noch fehlt eine Einleitung, in welcher das theologische und kritische Interesse wahrhaft geeint sind; nur wenige Auslegungen vereinigen die kritische, die grammatische, die historische und die theologische Seite in wahrhaft organischer Weise; eine Bundesgeschichte ist, wie eben bemerkt, noch zu erwarten.

Die Aufgabe der historischen Theologie ist, die geschichtliche Entwickelung der Kirche darzustellen. Was die exegetische Theologie erzielt, ist das Verständniß des gottgelegten Offenbarungsgrundes. Das in Christo erschienene objektive Heil subjektiv zuzueignen, hat Gott ein Reich auf Erden gegründet, welches seine Vollendung finden wird, wenn Christus wiederkommen wird. Das Reich Christi auf Erden ist die Kirche. Sie ist die Gemeinschaft der Gläubigen im heiligen Geist unter Christo. Was nun Christus durch seinen Geist in den Gläubigen wirkt, kann nicht Gegenstand der Geschichte sein, weil es sich der Wahrnehmung entzieht. Aber dieser göttliche Grund hat in den über die Erde zerstreuten Gemeinden eine organisirte Gestalt, deren Lebensformen die Mittel sind, durch welche der Geist Christi Gläubige erzeugt, erzieht und eint. Dieser Organismus der Kirche hat, weil er sich entwickelt, auch eine Geschichte. Die kirchlichen Lebensformen, welche sich entwickeln, sind die Mission, die Lehre, die Verfassung, der Kultus, das Verhältniß zu Staat, Kunst, Wissenschaft. Diese einzelnen Momente aber der Kirchengeschichte sind wieder die Gegenstände kirchengeschichtlicher Sonderwissenschaften: Missionsgeschichte, Dogmengeschichte, Symbolik, Archäologie u. s. w. Aber die Stammwissenschaft der historischen Theologie bildet die Kirchengeschichte.

Der historische Zug, der seit den Freiheitskriegen erwachte, stellte an die Kirchengeschichte die Forderung strenger Objektivität, lebensvollen Pragmatismus, kirchlicher Auffassung und Beurtheilung. Das Gesetz der Objektivität, welches vom

Standpunkte des 18. Jahrhunderts aus Schmidt eingehalten hatte, machte besonders Gieseler geltend in dem reichen Quellenmaterial, welches er einem etwas farblosen Text zum Unterbau gab (s. 1824. 4. A. 1844. 5 Bb.) In ganz ähnlicher Weise behandelte Rheinwald die Archäologie (1830), Münscher-Cölln die Dogmengeschichte (1832), Winer die Symbolik (1824. 1837). In dieses Quellenstudium setzte dann die nicht geringe Zahl trefflicher, nach den Regeln philologischer Kritik bearbeiteter Ausgaben der Kirchenväter und Reformatoren ein. Wir erinnern nur an die Ausgaben der apostolischen Väter (Hefele, Dressel, Hilgenfeld), der Apologeten (Otto), des Origenes (Lommatzsch), des Irenäus (Stieren), des Tertullian (Oehler), des Eusebius (Heinichen, Dindorf), des Epiphanius (Oehler, Dindorf). Dazu kamen neue Ausgaben der Reformatoren, in die sich ein bewundernswürdiger Kraftaufwand legte: die Erlanger Ausgabe von Luther's Werken, die Bretschneider-Bindseil'sche von Melanchthon, die Schuler-Schultheß'sche von Zwingli, die von Straßburger Theologen unternommene von Calvin. Dagegen ist die Patrologie in den letzten Jahrzehenten nur von katholischen Theologen (Möhler, Feßler, Alzog) angebaut worden. Eine bedeutende Anregung zur Auffindung, kritischen Behandlung und lebensvollen Benutzung der womöglich ursprünglichsten Quellen gab Ranke und seine Schule. Die historische Kritik aber erreichte in der Tübinger Schule eine negative Höhe, die in sich selbst den Beweis ihrer Unhaltbarkeit trug. Baur's Geschichte der christlichen Kirche (s. 1853. 5 Bb.) leidet an den schon erwähnten Mängeln. Dagegen sind seine Vorlesungen über Dogmengeschichte (1865. 3 Bb.) eine tüchtige Zusammenfassung seiner allseitigen und gründlichen Studien. Die ihm nachwandelnden modernen Kritiker haben es bis jetzt nur zu Detailforschungen gebracht, deren Ertrag vielfach sehr zweifelhaft ist. Eine epochemachende Bedeutung für die Kirchengeschichte hat Neander gehabt theils durch seine Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche (s. 1825, bis zum

Basler Concil), theils durch seine ebenso gründlichen als anregenden Monographien (Julian, Tertullian, Chrysostomus, Bernhard von Clairvaux). Ganz seinem Standpunkte gemäß, nach welchem er das Christenthum in das Gemüth setzte, verstand er es auf Grund eingehender Quellenstudien, nicht ohne Kritik, mit psychologischer Feinheit den Eigenthümlichkeiten nachzugehen, in denen sich das Eine christliche Leben ausprägt. Dagegen lag offenbar seine Kraft nicht in der scharfen Durchdringung der Lehrgegensätze, in der Behandlung der Verfassung und des Kultus und in dem Blick in den weltgeschichtlichen Zusammenhang der Kirche. Es fehlen seiner Charakteristik nicht selten Knochen und Muskeln. Und die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in eine begriffliche Einheit zusammenzufassen, war nicht seine Gabe. Hase's Lehrbuch der Kirchengeschichte (1834. 9. A. 1867) hat mit historischer Kunst die Thatsachen der Kirchengeschichte zu anziehenden Lebensbildern gestaltet, die in Quellenausdrücken sich selbst charakterisiren. Gerade die Seiten, welche bei Neander mangelhaft behandelt sind, finden bei Hase ihre besondere Vertretung. Man sieht allenthalben, daß sein Interesse dem Schönmenschlichen in der Kirchengeschichte zugewendet ist. Den kirchlichen Standpunkt vertreten die Hand- und Lehrbücher von Guericke (1833. 9. A. 1866), Kurtz (1849. 6. A. 1866), Schmid (1851. 2. A. 1856) und Hasse (1864). Die Kirchengeschichte weiteren Kreisen anziehend zu vermitteln, ist das besondere Talent Hagenbach's. In Böhringer's Kirchengeschichte in Biographien liegt viel Studium, welches von der wissenschaftlichen Theologie noch nicht genug benutzt ist. Ganz besonders aber ist dem kirchenhistorischen Studium Herzog's Realencyklopädie (1854—68. 22 Bd.) förderlich geworden. Endlich will die von Illgen begonnene, von Niedner fortgesetzte, jetzt von dem Verfasser herausgegebene Zeitschrift für historische Theologie (s. 1832) durch Einzelstudien und Quellenmittheilungen der Kirchengeschichte dienen.

Unter den kirchenhistorischen Sonderwissenschaften nimmt

die Dogmengeschichte die erste Stelle ein. Nur ist es ihr bisher noch nicht gelungen, die rechte Form zu finden. Sie steht ihrer Entstehung nach zwischen Kirchengeschichte und Dogmatik. Von der ersten hat sie die allgemeine Geschichte der Lehrentwickelung, von der zweiten die Geschichte der einzelnen Dogmen aufgenommen. Jene kann die Dogmatik nicht geben, diese nicht die Kirchengeschichte. Stellt man nun beide Theile als gleichberechtigt neben einander (Baumgarten-Crusius), so fällt der erste Theil wesentlich mit der Lehrentwickelung, welche die Kirchengeschichte zu geben hat, zusammen und enthält überdem noch Manches, was im zweiten Theil wiederholt werden muß. Von den arianischen Streitigkeiten handelt die Kirchengeschichte und die Dogmengeschichte und diese im allgemeinen Theil und im speciellen: in der Lehre von der Dreieinigkeit. Theilt man die Dogmengeschichte in eine Anzahl Perioden (Neander, Hagenbach), in deren jeder man zuerst die allgemeine Lehrentwickelung, dann aber die einzelnen Dogmen darstellt, so entsteht dadurch eine Zerstückelung des Stoffes, die es zu keiner klaren Uebersicht kommen läßt. Dieser Uebelstand wird gemindert, wenn man die Dogmengeschichte in die alte, mittlere und neuere zerfällt (Münscher, Nitzsch): gemindert, aber nicht gehoben. Man ist auf den Gedanken gekommen (Meier), das einzelne Dogma dann zur Darstellung zu bringen, wenn es Gegenstand des Lehrtriebes einer Zeit ist. Das gilt aber von einigen Dogmen, nicht von allen. Wenn die Dogmengeschichte sein soll, was sie heißt: die Geschichte der Dogmen, so liegt ihr Schwerpunkt eben in den einzelnen Dogmen. Jedes derselben durch alle Zeiten zu verfolgen, ist ihre eigentliche Aufgabe. Diesem Zwecke ist die Darstellung des allgemeinen Ganges der Lehre nur dienstbar. Sie findet am einfachsten in der Darstellung der grundlegenden Dogmen (Religion, Christenthum, Kanon, Inspiration, theologische Vermittelung) ihren Ort. Wie nun die historische Theologie überhaupt erst dadurch theologisch wird, daß sie die kirchengeschichtlichen That-

sachen im Lichte der Kirche Christi auffaßt und beurtheilt, so hat insonderheit auch die Dogmengeschichte in der Entwickelung jedes einzelnen Dogma's das Werden der Wahrheit nachzuweisen. Dazu kommt es aber nur, wenn der Blick ungetheilt auf den Gang des einzelnen Dogma's gerichtet ist.

Die Symbolik will eine rein historische Darstellung der Bekenntnisse der in der allgemeinen Kirche bestehenden Sonderkirchen (Konfessionen) sein. Dieß Ziel kann sie erreichen, wenn sie der Reihe nach Entstehung, Charakter und Lehrinhalt der Bekenntnisse jeder Konfession darstellt (Marheineke, Köllner, Hofmann). Da aber ein Hauptzweck der Symbolik ist, die Unterscheidungslehren in ihrem Wechselverhältniß so klar als möglich zu erfassen, so haben es Andere (Winer, Guericke, Matthes) vorgezogen, in die komparative Betrachtung der symbolischen Unterscheidungslehren die Hauptkraft der Symbolik zu setzen. Die Symbolik soll keine Polemik sein. Aber es ist kaum möglich, das Urtheil ganz zurückzuhalten. Und so haben Möhler vom katholischen, Guericke vom lutherischen Standpunkte aus geurtheilt. Hase hat in seinem Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche (3. A. 1871) urtheilen wollen, aber sich so gerecht und historisch gehalten als nur immer mit dem Zwecke einer Polemik vereinbar ist. Die Hauptkunst der Symbolik besteht darin, die Lehreigenthümlichkeiten jeder Konfession von einem einheitlichen Gesichtspunkte aus zu erfassen, der sich dann wieder in den feinsten Unterschieden zu bewähren hat. Dazu hatte Marheineke in seinem System des Katholicismus (1810) einen bedeutenden Anfang gemacht. In der Beobachtung der Lehrdifferenzen zwischen der lutherischen und der reformirten Konfession haben besonders Schneckenburger und Schweizer viel Scharfsinn bewiesen.

Den Raum, auf dem die Kirchengeschichte sich vollbringt, hat die kirchliche Geographie (Wiltsch), die Zeit, in der sie sich bewegt, die Chronologie (Ideler, Piper) zu behandeln. Die dauernden Verhältnisse, welche das kirchen-

historische Leben erzeugt hat, darzustellen, ist Aufgabe der Archäologie (Augusti, Schöne, Rheinwald, Guericke). Solche sind Verfassung, Sitte, Kultus, Kunst. Indeß hat sich die Archäologie besonders dem Kultus zugewandt. Die Gedanken, welche das Christenthum in die Gestalten ihrer Kunst niederlegte, zu entwickeln, macht sich Piper (Mythologie und Symbolik d. chr. Kunst 1847. Einleitung in die monumentale Theologie 1867) zur besonderen Aufgabe. Ueberhaupt aber hat die Geschichte der christlichen Kunst eine vielseitige Behandlung gefunden (Kugler, Schnaase, Otto, Springer, Lübke, Förster, Hotho u. A.). Ganz besonders aber ist die Kirchengeschichte durch die monographische Behandlung einzelner Persönlichkeiten, Richtungen, Zeitalter gefördert worden.

Das Ziel der kirchengeschichtlichen Bewegung ist die Gegenwart der Kirche. Sie im Ganzen darzustellen, ist die Aufgabe der kirchlichen Statistik (Wiggers). Einzelne Kreise aber des kirchlichen Lebens der Gegenwart, die nur aus der Geschichte zu verstehen und daher zu behandeln sind, sind die Mission, das Kirchenrecht, die Verfassung, der Kultus, die Sitte.

Glauben und Leben der Gegenwart, sofern sie eben Thatsachen der Gegenwart sind, darzustellen, ist Sache der historischen Theologie. Nicht aber was die Kirche der Gegenwart thatsächlich glaubt und lebt, sondern was sie ihrem Bekenntnisse nach glauben und leben soll, hat die Theologie vor Allem zu untersuchen. Das aber ist die Aufgabe der systematischen Theologie. Sie hat die Lehren des christlichen Glaubens und der christlichen Sitte aus Principien zu entwickeln und beweisen. Das aber kann sie nur, indem sie ein Verhältniß zu der systematischen Wissenschaft, vorzugsweise zur Philosophie, annimmt.

Das Eigenthümliche der neuern Philosophie ist, daß sie aus dem Selbstbewußtsein Alles begründen und entwickeln will. Von Carteſius bis auf die Popularphilosophie hielt man Alles für wahr, was sich dem denkenden Ich als klar

legitimirte. Das klar denkende Ich machte seine Klarheit zum Maßstab der Wahrheit. Von Kant aber bis Hegel strebt das denkende Ich darnach, die Wahrheit nicht bloß aus sich zu beweisen, sondern auch zu erzeugen. Kant, der die objektive Welt (das Ding an sich) für unerkennbar erklärte, setzte die Wahrheit ebensomit in Das was die theoretische und praktische Vernunft aus ihrem reinen Mittel weiß. Es war daher ganz konsequent, wenn Fichte das Ich zum Absoluten zu erheben suchte. Nachdem aber Schelling die Realität und das Recht des Nichtich geltend gemacht hatte, ging Hegel dahin fort, die formalen Grundbegriffe (Kategorien), die bei Kant nur die Mittel sind, durch die der Geist sich der objektiven Wahrheit zu bemächtigen sucht, für die alleinigen Realitäten zu erklären, indem er in Natur und Geist nur die concreten Gestalten derselben — gewissermaßen eine angewandte Logik — sah. Dieser Idealismus mußte Philosophemen weichen, welche das reale Sein zu schützen suchten gegen diese idealistische Verdampfung der Begriffe. Dieß Streben ist der letzten Gestalt des Schelling'schen Philosophirens, den über Hegel hinausgegangenen positiven Philosophen und dem Herbartianismus gemeinsam. Aber es war nicht eine Philosophie des Realen, welcher im letzten Grunde der Hegelianismus wich, sondern die die Neuzeit charakterisirende Richtung auf das Reale. Die Philosophie, die Wissenschaft des Seins, ist im Unterschiede von den Fachwissenschaften, welche nach den Regeln wissenschaftlichen Verfahrens ein besonderes Objekt des Universums behandeln, das allgemeine Wissen des allgemeinen Seins (Universum). Und so zerfällt sie naturgemäß in zwei Theile: die Formalphilosophie, welche das Wissen des Wissens ist, und die Realphilosophie (Materialphilosophie), welche das Universum in seiner Wahrheit erfassen will. Die Formalphilosophie zerlegt sich in die Wissenschaft des formalen Verstandeswissens (Logik) und die Wissenschaft des formalen Vernunftwissens (Metaphysik). Der Verstand ist das Vermögen der Begriffe, die Vernunft das Vermögen der Ideen. Es

handelt sich aber in der Logik wie in der Metaphysik um drei Punkte: das formale Denken, die formalen Grundbegriffe, das formale Wissen. Die Logik hat demgemäß erstens die Formen des Verstandesdenkens (Begriffe, Urtheil, Schluß), zweitens die Kategorien, drittens die Methode des Wissens zu behandeln. Die Metaphysik aber entwickelt zuerst die Ideen (Ideenlehre), zweitens das Verhältniß derselben zum Sein (Ontologie), drittens die Principien wissenschaftlichen Verfahrens (Principienlehre). Nachdem die Formalphilosophie den Grund alles wissenschaftlichen Verfahrens gelegt hat, geht die Realphilosophie an die Erkenntniß des Universums. Dieß zerfällt in Natur, Geist, Gott. Die Philosophie der Natur, des unpersönlichen Daseins, betrachtet den Stoff, die Kraft und die Einheit von Stoff und Kraft im Organismus. Was die Natur sucht, ist der Mensch als Geist. Die Philosophie des Geistes behandelt in der Psychologie den einzelnen Geist, in der Staatsphilosophie das organisirte Gemeinleben der Menschheit, in der Kunst, welche, wie wir schon sahen, in die nützlichen, schönen und geistigen Künste zerfällt, das Vermögen den Stoff zu bilden. Die Philosophie von Gott aber hat in der Religionsphilosophie Idee und Wirklichkeit der Religion, in der Ethik die Sittlichkeit, in der Philosophie der Weltgeschichte endlich den Fortschritt der Menschheit zum Reiche Gottes darzustellen.

Die Theologie kann auf eine große Vergangenheit verweisen, wenn sie an die Philosophen die Forderung richtet, daß sie die Thatsache des Christenthums nicht übersehen. Wenn die Philosophen von Cartesius bis zur Popularphilosophie vom Christenthum gelernt hätten, daß auf dem Gebiete des Glaubens mit dem Grundsatze der Klarheit nicht durchzudringen ist, würde es vielleicht nicht zur Aufklärung und durch sie zur Revolution gekommen sein. Die Substanz Spinoza's, die gegen das Christenthum ist, hat sich auch philosophisch nicht halten können. Der Idealismus von Kant, Fichte, Schelling und Hegel ist im letzten Grunde an dem Realismus eines

vom Menschengeiste nicht gemachten, lebendigen, persönlichen Gottes zu Grunde gegangen. Und an diesem Felsen wird gewiß auch der elende Materialismus unsrer Zeit scheitern, dem man zuviel Ehre anthut, wenn man ihn auch nur in's Reich der Wissenschaft setzt. Ohne Zweifel entspricht der vermittelnden Theologie die vermittelnde Philosophie Fichte's d. J., Weiße's, Fischer's, Braniß's u. s. w. Aber die halbe Stellung, die sie zum Christenthum einnimmt, gleicht der halben Stellung, die sie zur Philosophie einnimmt. Und so wird sie nicht bestehen. Die Theologie, von den neueren Philosophen in den Zeiten ihrer Bedeutung oft hochmüthig behandelt, kann sich nicht über den Verfall des philosophischen Studiums in der Gegenwart freuen. Sie bedarf der Philosophie nicht bloß weil sie den Grund aller Wissenschaftlichkeit zu legen hat, sondern auch weil die Theologie nur mit Hilfe der Philosophie die kosmische Bedeutung des Christenthums erkennen kann. Sowenig die Theologie sich in Philosophie auflösen soll, soll sich die Philosophie in Theologie auflösen. Beide sollen, zu gegenseitiger Handreichung verbunden, Gott in seinem Reiche dienen.

Die systematische Theologie zerfällt in Dogmatik und Ethik. Jene ist die systematische Darstellung der christlichen Glaubenslehren, diese die systematische Darstellung der christlichen Sittenlehren.

Wir haben gesehen, wie die verschiedenen Richtungen, welche der deutsche Protestantismus durchschritten hat, sich besonders in der Dogmatik kennzeichneten.[1] Im Sinne der vermittelnden Theologie haben Hase (1826. 6. A. 1870. Gnosis 1829. 2. A. 1869), Rothe (Ethik 1845. 2. A. 1869. 5 Bd. Zur Dogmatik 1862. Vorlesungen über Dogm. 1870), Lange (Philosophische 1849, Positive 1851, Angewandte Dogmatik 1852), Schenkel (1858), Ebrard (1851. 2. A. 1862) dar-

1) Gaß, Gesch. d. prot. Dogmatik 1854. 4 Bd. Vgl. Luth. Dogm. I. S. 15 ff.

gestellt. Dazu Liebner's christologischer Versuch (1849), der aus der Liebe die Dreieinigkeit zu erklären sucht, und die bedeutenden Abhandlungen von Müller (1870). Für das Verständniß der altkirchlichen Dogmatik haben Hase in seinem Hutterus redivivus (1828. 11. A. 1868), Schmid in seiner aus den Quellen dargestellten Dogmatik (5. A. 1863) und Luthardt (Kompendium der Dogmatik 4. A. 1873) einflußreich gewirkt. Die vom Standpunkte der Konfession aus geschriebenen dogmatischen Werke von Martensen (1850. 4. A. 1855), Thomasius (Christi Person und Werk 2. Aufl. 1856. 4 Bd.), Philippi (1854. 2. A. 1864 b. j. 5 Bd.) und Hofmann (Schriftbeweis 1852. 2. A. 1857. 3 Bd.) beweisen in Verbindung mit anderen theologischen Arbeiten dieser Richtung, daß dieselbe nicht Repristination, sondern Reproduktion der lutherischen Bekenntnisse anstrebt.

Ihren Inhalt, die christlichen Glaubenslehren, soll die kirchliche Dogmatik evangelischen Bekenntnisses aus Principien beweisen und entwickeln. Das Princip des Beweisens nennt die Neuzeit das Formalprincip, das Princip des Entwickelns Materialprincip. Daß das Formalprincip die alleinentscheidende Auctorität der Schrift ist, kann auf dem Boden des Protestantismus nicht zweifelhaft sein. Dagegen hat noch keine evangelische Dogmatik die Glaubenslehren aus der Rechtfertigungslehre entwickelt. Man wird die principielle Bedeutung dieser Lehre dahin zu setzen haben, daß, weil der Mittelpunkt des Christenthums die Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben an Jesum Christum ist, die schriftgemäße Lehre von derselben auch den materialen Maßstab bildet, den man an jedes Dogma anlegen muß. Als die eigentliche Grundlehre des Christenthums, aus welcher alle anderen abzuleiten sind, erscheint die Lehre von der Dreieinigkeit. Es lassen sich in der lutherischen Dogmatik drei Klassen von Lehren unterscheiden: die allgemeinreligiösen, die allgemeinchristlichen und die specifisch lutherischen. Die ersten sind die Lehren von Gottes Dasein, Eigenschaften, Weltverhältniß, von der Allgemeinheit der Sünde, von der

Unsterblichkeit der Seele. Aber gerade unser Zeitalter, in dem Viele keinen persönlichen Gott, keine Schöpfung, keine Unsterblichkeit der Seele glauben, beweist, daß auch diese Lehren der Stütze der Offenbarung bedürfen. Die Alten nannten sie daher gemischte Artikel (articuli mixti). Die zweite Klasse sind die allgemeinchristlichen Lehren von der Dreieinigkeit, von Christi Person und Werk, von der Sünde und Gnade, von den Gnadenmitteln, von der Kirche, von der Wiederkunft Christi zu Auferstehung und Gericht. Diese Artikel wurden von den Alten reine (articuli puri) genannt, weil man sie nur aus Offenbarung schöpfen kann. Der sie beherrschende Grundbegriff ist das Heil. Der dreieinige Gott hat seinen Sohn Jesum Christum gesandt, das Werk des Heils zu vollbringen, auf daß der heilige Geist durch seine Gnadenmittel in seinem Reiche es zueigne zum ewigen Leben. Die dritte Klasse von Lehren aber sind die lutherischen, die ihren Mittelpunkt in der Lehre von der Rechtfertigung haben. Was der rechtfertigende Glaube ergreift, ist Christi Person und Werk. Für Christi Person fordert das lutherische Bekenntniß die innige Durchdringung der Eigenschaften beider Naturen, für sein Werk den thätigen Gehorsam. Soll aber der Glaube allein gerecht machen, so muß er lediglich Werk der Gnade sein, wodurch alles Verdienst in der Heilsaneignung aufgehoben wird. Daher in der Lehre von der Sünde und Gnade der Anschluß an Augustin. Der Glaube erzeugt zwar mit Nothwendigkeit gute Werke, bedarf ihrer aber nicht zur Rechtfertigung. Die Gnade aber wirkt im Menschen das Heil durch die Gnadenmittel, Wort und Sakrament. Das Sakrament ist wesentlich das sichtbare Wort. Daher ist die Taufe das Wasserbad im Wort, das Abendmahl aber die durch den Leib Christi vermittelte Mittheilung der Vergebung der Sünden an die gläubigen Empfänger. Wie aber der Glaube die Bedingung alles Heils ist, so ist er auch die Grundlage der Kirche, welche die Gemeinschaft der Gläubigen ist.

Schriftgemäßheit und Bedeutung der Lehre von der

Rechtfertigung erkennen nicht nur die lutherischen, sondern auch die reformirten und unirten Theologen evangelischer Richtung an. Es mußte daher Erstaunen erregen, als Hengstenberg, theils um Paulus und Jakobus in Einheit zu bringen, theils aus Sorge für die Gefahren einer solchen das Heil zusehr erleichternden Lehre, eine stufenweise sich durch Werke vollendende Rechtfertigung lehrte. Man sah von Neuem, daß Niemand, der da glaubt auf dem Boden der Rechtgläubigkeit zu stehen, vor Abirrungen sicher ist. In der Lehre von Christi Person sind alle lutherischen Konfessionstheologen darin einig, daß Schrift und Kirche zwei Naturen in Einer Person fordern. Ist aber dieß gewiß, so fordert unwidersprechlich die Einheit der Person, daß die menschliche Natur an den Eigenschaften der göttlichen theilnimmt, da ja der Leib, ohne aufzuhören Leib zu sein, die Kräfte des Geistes in sich aufnimmt. Es wirft sich nun die Frage auf, ob Jesus Christus im Stande der Erniedrigung im Vollgebrauch der göttlichen Natur gewesen sei. Was von verschiedenen Seiten angebahnt worden war, führte Thomasius in seinem für die lutherische Theologie sehr bedeutenden Werke durch, indem er lehrte, daß Jesus Christus zwar nicht seiner göttlichen Natur, noch auch der derselben immanenten Eigenschaften, wohl aber der Eigenschaften der Weltbeziehung sich begeben habe. Unstreitig war hier eine berechtigte Forderung ausgesprochen: Man kann sich keine menschliche Entwickelung Christi denken, wenn Jesus sich als Kind im Vollbesitz der Allwissenheit, Allmacht, Allheiligkeit u. s. w. gewußt hat. Man erreicht aber diese Forderung auch durch die Annahme, daß das göttliche Selbstbewußtsein und die göttlichen Eigenschaften in Jesu latent waren, wie ja der Geist des Menschen Vieles hat, was ihm nicht in jedem Moment zu Bewußtsein und Verfügung steht. In der Lehre von Christi Werk fanden Hofmann's Aufstellungen, wonach Christi Tod als Gehorsam gegen Gott, bewährt unter den Anfeindungen Satan's, unserer Sünde Sühne ist, kein stellvertretendes Strafleiden, entschiedenen Widerspruch.

Aber sie hatten die Bedeutung, Christi Werk im engsten Zusammenhang mit Christi Person zu fassen. In der Lehre von Sünde und Gnade haben, mehr oder weniger, alle neuern Lutheraner ein Streben, den Augustinismus der alten Dogmatik zu mildern. Um jedes Verdienst in der Aneignung des Heils auszuschließen, reicht die Lehre aus, daß der Mensch, von Natur der ursprünglichen Gerechtigkeit beraubt und zum Bösen geneigt, aus eigener Kraft das ihm in Christo gebotene Heil nicht ergreifen kann, sondern nur wenn die Gnade ihn in den Stand sich zu entscheiden gesetzt hat. In der Lehre vom Sakrament ist die neuere Dogmatik fortgegangen auf dem schon von der Theologie des 17. Jahrhunderts betretenen Wege, nach welchem nicht das Wort, sondern das Heilsgut, dessen Medium das Sakrament ist, die eigentliche Substanz desselben ist. Es ist gewiß, daß in der Taufe nicht das Wort: Ich taufe dich u. s. w., sondern die Wiedergeburt des heiligen Geistes; im Abendmahle nicht die über die Abendmahlselemente gesprochenen Einsetzungsworte und die Spendeformel, sondern der Leib Christi das Wesenhafte ist. Nach lutherischer Lehre sind Brot und Wein Medien des Leibes und Blutes Christi für Alle die genießen, den würdigen Empfängern zur Lebensgemeinschaft mit Christo, zur Vergebung der Sünden und zur Vereinigung unter einander. Dieses unzweifelhaft lutherische Resultat läßt aber noch eine andere Vermittelung zu als die überlieferte. In der Lehre von der Kirche ist der enge Zusammenhang, in welchem die Organisation derselben mit der Gemeinschaft der Gläubigen im Geiste steht, mehr zum Bewußtsein gekommen. Gewiß ist die Kirche ihrem Wesen nach nicht die verfaßte Einheit aller Gemeinden, welche gar nicht besteht, nicht die Gesammtheit aller Gemeinden, auch nicht eine bestimmte Konfession, sondern die mystische Gemeinschaft aller Gläubigen im Geiste. Aber diese Seele kann auf Erden nicht bestehen ohne das Gemeinschaftsleben, welches die berufenen Glieder der Kirche in Gemeinden, Synoden, Landeskirchen, Konfessionen bilden. Derselbe heilige Geist, der die

Gläubigen eint, wirkt auch durch diese Organisation die dem Reiche Gottes auf Erden wesentlichen Zwecke der Erzeugung, Erziehung und Einigung der Gläubigen. In der Lehre von den letzten Dingen endlich haben nicht wenige Lutheraner die den Reformatoren fremde Lehre vom tausendjährigen Reiche aufgestellt. Aber nur Wenige haben den Muth, diese Lehre wörtlich zu fassen, wie sie Offenb. Joh. 20 ausgesprochen ist: Christi Wiederkunft auf die Erde, Bindung des Satan's auf tausend Jahre, leibliche Auferstehung auserwählter Bekenner, um mit Christo zu regieren, Jerusalem das Heerlager der Kirche. Man ermäßigt diese Lehre gewöhnlich dahin, daß wenn die Fülle der Heiden eingegangen, Israel als Ganzes sich bekehren wird, um vom heiligen Lande aus seine Reichsherrlichkeit über die ganze Kirche zu üben. Das aber ist unstreitig weniger als die Offenbarung lehrt, und doch noch mehr als Paulus Röm. 11, 25 ff. aussagt. Und so ist denn in der letzten Zeit das Interesse an dieser Lehre zurückgetreten. Ueber den Mittelzustand der Seele zwischen dem Tode und Christi Wiederkunft liegt ein Dunkel, das man vergebens hat lichten wollen. Nur dafür spricht viel, daß dort für manchen Sünder noch Besserung, für Unentschiedene noch Entscheidung, für Gläubige noch Entwickelung ist. Die Auferstehung wird nicht die Neubelebung des begrabenen Fleisches sein, sondern die Umkleidung der Seele mit einem verklärten Leibe. Keine Auslegung aber wird die Stellen mildern können, welche die ewigen Strafen der Verdammten aussprechen.

Bis auf Calixtus hatten die Theologen die Glaubenslehren und die Sittenlehren verbunden. In der That war ihre Scheidung im Interesse der Wissenschaft. Jene lehren, wie sich Gott zum Menschen verhält, diese, wie sich der Mensch zu Gott verhalten soll. Sitte ist die zur Gewohnheit gewordene Lebensregel, sittlich also derjenige, dessen Leben der Regel entspricht. Die Nothwendigkeit aber, das Leben sittlich zu gestalten, ist dem Menschen so tief in das Herz geschrieben, daß selbst der Unsittliche es nicht lassen kann, an Andere den Maß-

ſtab der Sittlichkeit zu legen. Die in die ſittliche Natur des Menſchen gelegten Regeln darzuſtellen, muß die Philoſophie für eine ihrer Hauptaufgaben halten. Es waren in der alten Philoſophie beſonders Pythagoras, Sokrates, Plato, Ariſtoteles, die Stoiker und die Neuplatoniker, welche das ſittliche Leben in Grundſätze und Regeln zu bringen ſuchten. Was ſie aufſtellten, fand ſeine Wahrheit im Chriſtenthum. Wie das Chriſtenthum die allgemeine Religion und die altteſtamentliche Offenbarung vorausſetzt, ſo hat es auch die Regeln der natürlichen Sittlichkeit und das altteſtamentliche Geſetz zur Vorausſetzung. Nicht aufzulöſen, ſondern zu erfüllen das Geſetz, iſt Chriſtus gekommen. Das Neue alſo, was Chriſtus brachte, war nur die Erfüllung des Alten. Es beſteht aber darin, daß Jeſus Chriſtus denen die an ihn glauben im heiligen Geiſte die Kraft giebt, die Gebote Gottes zu thun. Nicht nur Gebote hat Chriſtus gebracht, ſondern eine neue Kraft, die Gebote zu erfüllen. Wie nun überhaupt im Abendlande das neue Leben des Chriſtenthums tiefer erfaßt ward als im Morgenlande, ſo finden wir auch vorzugsweiſe bei abendländiſchen Kirchenlehrern (Tertullian, Ambroſius, Auguſtin, Gregor) den Ernſt der chriſtlichen Sittlichkeit vertreten, während bei den morgenländiſchen Vätern ſich vielfach mit den Regeln der chriſtlichen Sitte die Motive antiker Sittlichkeit verbanden. Solche Vermiſchung chriſtlicher und klaſſiſcher Ethik finden wir auch bei den Scholaſtikern. Auch hier hauchte die Reformation der Kirche neues Leben ein. Als aber ſeit Calixtus die Ethik von der Dogmatik ſich trennte, verfiel ſie während des 18. Jahrhunderts bald wieder in die Breite allgemein menſchlicher Sittlichkeit. Das zeigen nicht bloß die rationaliſtiſchen, ſondern auch die ſupranaturaliſtiſchen Lehrbücher der Moral (Mosheim, Reinhard). Unterdeſſen waren auf dem Boden der vom Kirchenglauben unabhängigen Philoſophie eine Reihe neuer Moralprincipien erwachſen. Wir nennen nur Spinoza, Wolff, die Popularphiloſophen, Kant, Fichte, Hegel, Schleiermacher. Des Letzteren philoſophiſche Ethik, ein aus Vernunft und Natur

sonderbar gemischter Schematismus, behandelt ein ganz anderes Lebensgebiet als seine Darstellung der christlichen Sitte. Aus dem Streben, philosophische und christliche Ethik zu vermitteln, ist das bedeutende Werk von Rothe (Theologische Ethik 1845. 2. A. 1869. 5 Bd.) hervorgegangen. Aber die Macht und Fülle des neuen Lebens in Christo strebte über solche Vermittelungen hinaus. Sie fand in den Darstellungen der christlichen Sittlichkeit von Sartorius (Die Lehre von der heiligen Liebe 1840. 1861), Harleß (1842. 6. A. 1864), Schmid (1861), Wuttke (1861. 2. A. 1864), Palmer (1863), Culmann (1864), Vilmar (1871. 3 Bd.), Martensen (1871. 2. A. 1873) und v. Oettingen (1873) ihren Ausdruck.

Eine systematische Wissenschaft, muß die christliche Ethik zuerst ihr Princip entwickeln. In diesem grundlegenden Theil hat die christliche Ethik den Beweis zu führen, daß alle Principien der philosophischen Ethik sich auflösen, um ihre Wahrheit in dem Princip der christlichen Sittlichkeit zu finden. Die auf das Naturbewußtsein vom Guten im Menschen, d. h. das Gewissen, sich stützende Natursittlichkeit weist — wie die Naturreligion an die Vernunftreligion — an die Vernunftsittlichkeit, wie sie in der griechischen Philosophie Sokrates, Plato und die Stoiker, in der neuen Philosophie Spinoza, Wolff, Kant und Fichte lehrten. Aber die schwankenden Principien und Gesetze der Vernunft weisen auf die Nothwendigkeit eines geoffenbarten Gesetzes hin. Der Standpunkt des Gesetzes aber fand seine Erfüllung in Jesu Christo. Das Princip der christlichen Ethik ist: Der Wille Gottes, durch Jesum Christum offenbart, durch den heiligen Geist als eine uns treibende Kraft in's Herz gepflanzt.

Aus diesem Principe sind die Pflichten zu entwickeln. Sie theilen sich in Pflichten gegen Gott, gegen uns selbst, gegen den Nächsten. Diese Pflichten aber finden ihre Einheit in der Liebe.

Das Dritte in der christlichen Ethik ist das sittliche Gut. Alles sittliche Handeln geht auf ein letztes Ziel. Wer

ſich in Allem, was er denkt, will und thut, nur von dem Willen Gottes beſtimmen läßt, muß vor Allem darnach ſtreben, daß ihm derſelbe zur Nothwendigkeit der Freiheit, zur ſittlichen Natur werde. Das zur Natur gewordene Gute iſt die Tugend. Die Tugend, lehrten die Stoiker, iſt das höchſte Gut. Aber auch die größte Virtuoſität des Guten (virtus) macht den Menſchen allein nicht glücklich. Dieſe Ueberzeugung war das Wahre im Epikuräismus. Es ſteht in des Menſchen ſittlicher Natur unvertilgbar geſchrieben, daß die Tugend der Weg zum Glück iſt. Dieß Naturgeſetz aber hat ſeine Erfüllung in Chriſto gefunden, deſſen Gerechtigkeit, uns im Glauben zugerechnet, unſer Heil iſt. Heil iſt das Eine, was noth. Hat die Dogmatik in der Lehre von der heilzueignenden Gnade zu entwickeln was Gott thut, ſo hat die Moral darzulegen was der Menſch thun ſoll das Heil zu erwerben und erhalten. Aber das Heil des Einzelnen iſt nicht zu trennen von dem Heil aller Chriſten. Die Gemeinſchaft des Heils aber iſt das Reich Gottes, das ſich in Chriſti Wiederkunft vollenden wird.

Der letzte Theil der Theologie iſt die praktiſche Theologie. Wir haben oben geſehen, daß im Zeitalter der Rechtgläubigkeit die Anweiſungen zum Kirchendienſt eine ſehr untergeordnete Bedeutung auf den Univerſitäten hatten. Es war, wie wir ebenfalls ſchon ſahen, der Pietismus, der die Bedeutung dieſer praktiſchen Seite der Theologie erkannte. Aber es ſollte weder zu bedeutenden Schriften noch zu bedeutenden Erfolgen kommen. Was im Zeitalter der Aufklärung Praktiſches gelehrt ward (Niemeyer, Sailer, Gräffe, Schlegel u. A.), glaubten gerade die Tüchtigeren aus der Praxis ſelbſt am beſten lernen zu können. Reinhard bekennt in ſeinen Geſtändniſſen, nie praktiſche Vorleſungen gehört zu haben. Indeß bildeten ſich allmälig die Specialwiſſenſchaften der Homiletik und Katechetik aus. Harms glaubte in ſeinen aus urſprünglichem Leben geſchöpften Reden an Theologieſtudirende über Paſtoraltheologie (1830. 3 Bd. 2. A. 1837) alle Funktionen des geiſtlichen Amtes in den Prediger, Paſtor und Prieſter zuſammenfaſſen zu

können. Schleiermacher setzte an die Stelle des üblichen Ausdrucks Pastoraltheologie den Begriff der Praktischen Theologie, welcher er zwei Gebiete zuwies: den Kirchendienst und das Kirchenregiment. Dadurch eröffnete sich ein weiterer Gesichtskreis. Hatte man bisher unter Pastoraltheologie die mit Anweisungen und Uebungen verbundene Wissenschaft von den Funktionen des geistlichen Amtes verstanden, so nahm man jetzt eine Subjektsveränderung vor: nicht was die Geistlichen, sondern was die Kirche zu thun hat, ist Gegenstand der praktischen Theologie. Von diesem Standpunkte aus hat besonders Nitzsch die praktische Theologie dargestellt (1847). Verwandten Geistes sind die Lehrbücher von Gaupp (1848), Moll (1853), Ehrenfeuchter (1859), Otto (1869).

Man wird den eifrigen Anbau der praktischen Theologie sowohl im Ganzen wie im Einzelnen nur aus der Macht der praktischen Interessen der Kirche erklären können. Aber ein Vergleich dieser Lehrbücher der praktischen Theologie unter einander zeigt auch, daß doch hier in Begriff, Umfang, Methode noch viel Weite und Breite herrscht. Die frühere Pastoraltheologie hatte im geistlichen Amte einen sichern und klaren Einheitspunkt. Zerlegte man mit Harms den Geistlichen in den Prediger, Pastor und Priester, so hatte man dafür in dem dreifachen Amte Christi eine Grundlage und stand jedenfalls auf einem festen und klar umschriebenen Boden. Jetzt aber, wo man nicht die Amtsthätigkeiten des Geistlichen, sondern die Funktionen der Kirche zum Objekt der praktischen Theologie gemacht hatte, war man, wie schon die schwebenden Ausdrücke von Selbstbethätigung der Kirche, Auswirkung der Zwecke der Kirche u. s. w. beweisen, in ein etwas weites und zum Theil nebelbedecktes Gebiet gekommen. Von dem neuen Begriffe aus könnte man äußere und innere Mission, Didaktik, Pädagogik, Apologetik, christliche Kunst, ja die ganze Theologie zur praktischen Theologie schlagen, da doch das Wissen der Kirche von sich selbst auch eine Selbstbethätigung ist. Aber diese Unklarheiten dürfen uns nicht gegen das Recht der Sache selbst ein-

nehmen. Die Kirche hat, wie wir wiederholt sahen, zwei Seiten: sie ist ein unsichtbarer Organismus, den der Herr durch seinen Geist leitet, und ein sichtbarer, der die Reichszwecke Gottes auszuwirken hat. Die Wissenschaft nun, welche die Funktionen der Kirche, durch die sie ihre Zwecke verwirklicht, darstellt, ist die praktische Theologie. Der erste praktische Zweck der Kirche ist das Wort zu lehren, damit durch dasselbe der Glaube geweckt, gegründet und gefördert werde. Die Wissenschaft von der Unterweisung in den Grundlehren des Heils ist die Katechetik. Sie hat Raum, den Missionsunterricht, die häusliche Erziehung zum Glauben, den Religionsunterricht in den Volks-, Gelehrten- und Realschulen in sich aufzunehmen. Ihr Mittelpunkt aber wird immer der Confirmandenunterricht bleiben. Sie hat neuerdings besonders durch Zezschwitz's System der christlich-kirchlichen Katechetik (1863—72) eine vielseitige und anregende Behandlung erfahren. Die Glieder aber, welche die Kirche erzeugt hat, bedürfen der geistlichen Erziehung und Pflege. Die Seelsorge ist Gegenstand der Pastoraltheologie (Pastorale, nicht Pastoralik, welches eine Bastardform ist), die nicht weniger durch theoretische Entwickelung ihrer Grundsätze (Hoffmann, Palmer) als durch die Schätze der Erfahrung (Burk, Löhe, Büchsel) gefördert worden ist. In der Lehre von der Seelsorge aber findet auch die Lehre von der innern Mission ihren Ort. Das Ziel der katechetischen und pastoralen Thätigkeit ist, der Gemeinde lebendige Glieder zuzuführen. Die Gemeinde aber als Gemeinde hat die göttliche Nothwendigkeit, sich im Gottesdienst anbetend zu Gott zu erheben, damit Gott zu ihr sich herablasse. Im Kultus liegt also ein sakrificielles und ein sakramentales Element. Zwischen dem sakrificiellen und sakramentalen steht die Predigt. Der Geistliche hat am Altar Gebet und Abendmahl zu leiten, von der Kanzel aber die Gemeinde zu erbauen. Die Wissenschaft von der Predigt ist die Homiletik, die vom Altardienste die Liturgik. Die letztere Wissenschaft ist besonders durch die mit Gelehrsamkeit und kirchlichem Sinn geschriebenen

Abhandlungen von Kliefoth (1864. 8 Bd.) gefördert worden. Die Homiletik aber haben Palmer (1842. 5. A. 1867), Schweizer (1848), Baur (1848), Beyer (1861), Hagenbach (1863) behandelt. Die Lehre vom Kultus wie von der kirchlichen Kunst fällt der Liturgik zu. Endlich fordert der Bestand der Kirche die Leitung sowohl der einzelnen Gemeinden als größerer Kirchenkörper. Die Bedingungen aber der Kirchenleitung sind das Verständniß der Verfassungsentwickelung, des Kirchenrechtes und der dermaligen Gemeindezustände. Eine Theorie des Kirchenregimentes ist ein Bedürfniß, das noch keine Befriedigung gefunden hat.

Die praktische Theologie wird sehr wohlthun, wenn sie, ihres praktischen Charakters eingedenk, sich in ihrer Grundlegung nicht zu sehr in nebulose Theorien verliert, nicht zuviel Gebiete in ihren Kreis zieht und der Neigung, neue Worte, Gesichtspunkte und Disciplinen zu erfinden, widersteht. Wer zuviel will, erreicht nichts.

Im Ganzen wird man wohl sagen müssen, daß in der theologischen Welt der Gegenwart eine große Regsamkeit waltet. Der Theologie unserer Zeit ist eine reiche Gedankenwelt anvertraut. Hebt auf der einen Seite dieß Erbe auch den Minderbegabten, so drückt es auf der andern Seite die Ursprünglichkeit und Selbständigkeit der Forschung herab. Die Blicke, die wir in die einzelnen Gebiete geworfen haben, haben uns gelehrt, daß noch nicht Zeit ist auszuruhen. Es sind noch viele Gegensätze zu überwinden, noch viele Aufgaben zu lösen. Das aber ist ein schöner Zug der Theologie der Gegenwart, daß theoretische und praktische Theologen sich wechselseitig suchen. Wie die theoretischen Theologen aus den praktischen Interessen der Kirche Leben ziehen, so bringen die praktischen Theologen der Wissenschaft oft reiche Förderung. Mögen beide fortfahren, mit vereinten Kräften der Kirche zu dienen.

3. Kirche und Staat.

Als Jesus Christus gefragt ward, ob es recht sei, dem Kaiser Zins zu zahlen, ließ er sich die Münze zeigen, in der man den Zins zahlte. Es war ein Denar. Weß ist das Bild und die Ueberschrift? Des Kaisers. Nun so gebet dem Kaiser was des Kaisers und Gott was Gottes ist. Erkannten die Juden des Kaisers Geld als Staatsgeld an, so erkannten sie thatsächlich des Kaisers Macht an und mußten folglich dem Kaiser leisten, was er zu fordern hatte: also ihm Zins zahlen. Dieser Bescheid war nicht im Sinne der Pharisäer und Herodianer, die ihn fragen ließen. Aber er war so die Vernunft der Sache, daß die Versucher verstummten. Dieß Wort reicht über den Moment, der es forderte, weit hinaus. Es spricht aus, daß wer Christi Jünger ist, den Gehorsam gegen Gott und den Gehorsam gegen die Obrigkeit verbinden muß. Aber es spricht auch aus, daß das Reich des Kaisers und das Reich Gottes verschieden sind. Das Reich, über welches ein heidnischer Kaiser waltete, konnte nicht das Reich Gottes sein. Nicht nach dem Reiche des Kaisers aber, sondern nach dem Reiche Gottes soll zuerst ein Christ trachten. Daraus folgt von selbst, daß der Gehorsam gegen den Kaiser abhängig ist von dem Gehorsam gegen Gott. Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen, war apostolischer Grundsatz. Als die Kaiser forderten, daß die Christen dem kaiserlichen Genius die Knie beugen und Christum verleugnen sollten, versagten die Christen den Gehorsam. Nichts aber konnten die römischen Machthaber weniger ertragen, als Unterthanen, die noch einen höheren Herrn kannten als den Kaiser und einen höheren Staat als den römischen Weltstaat. Sie verfolgten dritthalbhundert Jahre die Christen. Es war der Grundsatz von der Alleinmacht des Staates, der diese Blutströme als Opfer forderte.

Kampf zwischen Kirche und Staat ist nicht der Wille des Gottes, der Kirche und Staat geordnet hat. Kirche und Staat

ſollen ſich zu gegenſeitiger Förderung ihrer Intereſſen verbinden. Dieſen Grundſatz haben Staat und Kirche gehabt bis auf dieſen Tag. Verbinden ſich Kirche und Staat, ſo kann es nach Art menſchlicher Entwickelung nicht anders geſchehen, als daß die Kirche etwas vom Staat, der Staat etwas von der Kirche annimmt. Im Mittelalter hatte die Kirche nicht bloß einen Kirchenſtaat, ſondern war ſelbſt Kirchenſtaat. Die mittelalterliche Kirche herrſchte mit den Mitteln des Staates. Sie hatte ungeheuren Grundbeſitz, ihre Ordnungen waren Geſetze, ihre Strafen trafen nicht bloß die Geiſter, ſondern auch die Leiber, ihre Biſchöfe und Aebte waren Fürſten und Grafen, ihr oberſter Leiter war ein Prieſterkönig. Gegen dieſe Vermiſchung von Kirchengewalt und Staatsgewalt proteſtirte der Proteſtantismus. Aber er konnte ſich gegen die Macht der päpſtlichen Gottesherrſchaft nur ſchützen, indem er ſich dem Staate anvertraute. Er ſtellte dem Kirchenſtaat ſeine Staatskirchen entgegen, deren oberſte Leiter die Fürſten waren. Indeß hatte die rechtgläubige Theologie gelehrt, daß Staatsgewalt und Kirchengewalt, ſachlich verſchieden, im Landesfürſten nur perſönlich verbunden ſeien. Der Pietismus aber, gleichgültig gegen Alles was nicht unmittelbar das perſönliche Leben berührte, ſprach unbedenklich aus, daß die Kirchengewalt dem Staate zukomme, weil er Staat ſei, alſo ein Ausfluß der Staatsgewalt ſei. Der Rationalismus ließ in dem Bewußtſein, daß die Vernunft nicht immer mit ihren Mitteln durchkomme, die Auctorität des Staates ſich gefallen. Er ſchwieg als in Preußen die oberſte Kirchenbehörde aufgehoben und die Leitung der Kirche unbedingt in die Hände des Staates niedergelegt wurde. In der Einführung der Union aber war es der Staat, welcher den Bekenntnißſtand änderte, gottesdienſtliche Ordnungen einführte, jeden Widerſpruch mit Staatsſtrafen niederſchlug und die Einheit der Bekenntnißkirche der Einheit der Staatskirche opferte. Wo eine ſolche Praxis war, fehlte es nicht an einer Theorie, die ſie rechtfertigte. Es war Rothe, welcher in ſeiner Schrift über die Anfänge der Kirche (1837) das Reſultat brachte, daß

die Kirche ihre Wahrheit im Staate finde. Was den Organismus der Kirche bilde, sei Lehre, Verfassung und Kultus. Die Lehre aber gehöre in's Gebiet der Wissenschaft, die Kirchenverfassung bilde nur einen Theil der Staatsverfassung, der Kultus aber falle in's Reich der Kunst. Da nun Wissenschaft, Organisation und Kultus Momente des Staatslebens seien, müsse die Kirche in den Staat aufgehen. Das war nun freilich eine Säkularisirung der Kirche, welche die kühnsten Ideale der Territorialisten und Bureaukraten hinter sich ließ. Man traute nur dem Papiergeld nicht, in dem diese ungeheure Anweisung geboten ward. Rothe stand auf einer solchen Höhe der Theorie, daß ihm tief unten das Wasser wie Land und das Land wie Wasser vorkam. Aber in den Thälern, in denen die gewöhnlichen Sterblichen wohnen, läßt es sich unterscheiden. Man wußte noch im Leben, daß Kirche nicht Staat, daß Staat nicht Kirche sei.

Ganz anders lehrte von dem Verhältnisse zwischen Kirche und Staat eine Richtung, deren Häupter Stahl, Gerlach und Hengstenberg waren. Nicht aufgehen in den Staat soll die Kirche, aber auch vom Staate sich nicht trennen. Sie können ohne einander nicht bestehen, Kirche und Staat. Wie die Kirche Landeskirche sein muß, um gleich einem Netze Viele zu beschließen und gleich einem Sauerteige alle Lebenskreise zu durchdringen, so muß der Staat dagegen christlich sein, um dem Reiche Gottes dienen zu können. Man kann diesen Standpunkt den des christlichen Staates nennen. Was diese Richtung aber zunächst theoretisch aussprach, das suchte Friedrich Wilhelm IV zu verwirklichen.

Es ist schwer, kirchliche Richtungen mit Jahreszahlen abgrenzen zu wollen. Es lassen sich aber in der kirchlichen Entwickelung des 19. Jahrhunderts drei Richtungen unterscheiden, die sich innerhalb folgender Marksteine bewegen. Von Beginn des 19. Jahrhunderts bis zur Julirevolution (1830) dauert die Zeit der religiösen Neubelebung. Wie in den Freiheitskriegen unser Volk sich in Geist und Kraft seiner Vergangenheit

erneuerte, so kehrte auch die Kirche zu den Lebensquellen des Evangeliums, welche die Reformation erschlossen hatte, zurück. Was in Frankreich gemachte und ungesunde Restauration war, war in Deutschland gesunde Rückkehr. Dieser Zeit der Erneuerung folgte eine Zeit der Vermittelung, welche von der Julirevolution bis zur Revolution von 1848 dauerte. Wie auf dem Boden des Staates Louis Philipp's Grundsatz von der rechten Mitte (juste milieu) das Schlagwort war, so herrschte auch auf dem Boden der Religion eine vermittelnde Theologie und ein vermittelndes Kirchthum: die Union. Mit der Revolution von 1848 aber beginnt die Zeit der Scheidung, in der wir noch jetzt stehen. In dem letzten Vierteljahrhundert wollen sich Staat und Kirche, Kirche und Konfession, Konfession und Union, Schule und Kirche, Weltbildung und Christenthum trennen.

In diese drei Wendepunkte theilt sich das Leben Friedrich Wilhelm's IV. Seine Jugend fällt in jene Jugendzeit unseres Volkes, wo deutsche Begeisterung und neues Leben von oben sich so wunderbar verbanden. Was ihn beherrschte, war doch im Grunde der Glaube an Jesum Christum, der die lebensvolle, warme, weite Gestalt jener schönen Zeit hatte. Damit war aber ein romantischer Sinn verbunden, der seinen letzten Grund in einer großen Macht der Phantasie und einem Zuge zum Idealen hatte, vielleicht ein Erbstück von seiner Mutter, jedenfalls genährt durch die große Zeit der Freiheitskriege und durch den Einfluß befreundeter Persönlichkeiten, die entweder entschieden auf dem Boden des Evangeliums standen (Thiele, Stolberg, Voß, Leopold von Gerlach) oder mit christlicher Gesinnung einen großen Reichthum geistiger Interessen verbanden (Bunsen, Radowitz). Sein Ideal war ein christlich-germanischer Staat, auf das Innigste mit einer nach apostolischem Vorbilde verfaßten Kirche verbunden.[1] Mit diesem

1) Richter, König Friedrich Wilhelm IV und die Verf. der ev. Kirche 1861. Ranke, Aus dem Briefwechsel Friedrich Wilhelm IV mit Bunsen (1873) S. 4 ff.

Ideale bestieg Friedrich Wilhelm 1840 den Thron. Seine erste Regierungszeit fiel in jene Zeit der Vermittelung. Der Bürgerkönig von Frankreich, Bourbone und doch nicht legitim, Aristokrat nach Geburt und Volksmann nach Principien, sah die richtige Mitte des Staatslebens in einem konstitutionellen Vertrag zwischen Königthum und Volksherrschaft, welcher thatsächlich die Gewalt in die Hände der Bourgeoisie gab, die in den Kammern nach dem Grundsatz der Majorität entschied. Ein konstitutioneller Geist verbreitete sich von Frankreich über ganz Europa. So lange Friedrich Wilhelm III lebte, wagte man nicht ihn an das Versprechen vom 22. Mai 1815 zu erinnern. Alles hoffte auf seinen Nachfolger. Dieser aber erklärte sich gleich von Anfang unzweideutig gegen das konstitutionelle Regiment. Die Richtung, welche in dem König ihr Haupt hatte, sah in der Konstitution das Machwerk einer liberalen Doctrin, welche ohne alles Verständniß für Geschichte und Eigenthümlichkeit jedes Land unter ihre abstrakten Grundsätze beuge, die Gewalt zwischen König und Volk theile, an die Stelle der Auctorität die Majorität stelle und den Parteiinteressen und momentanen Stimmungen ein Recht einräume, das dem wahren Wohl des Staates im hohen Grade gefährlich sei. Man nannte die Konstitution die zahme Revolution. Diese Grundsätze aber entfremdeten den König dem bei Weitem größten Theil des Volkes. Man sah diese Grundsätze für den Ausfluß derselben Richtung an, welche den König auf dem Gebiete der Religion zum Vertreter des Alten mache. Gewiß war der innerste Geist religiösen Lebens, welcher den König beseelte, der Masse seines Volkes fremd. Aber der König war in seinem religiösen Glauben keineswegs orthodox, erkannte in allen Konfessionen das religiöse Leben an, huldigte den Bestrebungen der innern Mission, war für den Gustav-Adolphverein und hatte ein Verfassungsideal, welches sehr freisinnige Seiten hatte. Er war mit Ueberzeugung der Union zugethan. Kurz, er verleugnete das Zeitalter der Vermittelung nicht. Aber was er auch Vermittelndes thun mochte: es kam immer

zu spät. Die Generalsynode von 1846 hatte die Geister nur aufgeregt, nicht beruhigt. Man sah den Vereinigten Landtag von 1847 nur für ein Zugeständniß an, das der König der berechtigten Forderung einer Konstitution machen zu müssen glaube. Als nun die Stürme der Februarrevolution über Europa brausten, da vermochte die volle Gewährung alles dessen, was man forderte, die scheußlichen Nachtkämpfe des 18. März nicht zu verhindern. In dieser Nacht fiel das Ideal des christlich-germanischen Staates.

Seitdem, so sahen wir schon, ist Scheidung die Losung in Kirche und Staat.

Was in dem Vierteljahrhundert, welches hinter uns liegt, Deutschland in erster Linie angestrebt hat, ist Einheit gewesen. Man kann wohl sagen, daß die Verbindung der Reichseinheit mit der Selbständigkeit der einzelnen Staaten das große Thema der deutschen Geschichte ist. Dieß Jahrhundert begann mit der völligen Auflösung der Einheit des deutschen Reichs. Aber der Bund der deutschen Fürsten gegen Napoleon hatte den deutschen Bund zur Folge. Das Unzureichende desselben haben Fürsten und Völker ausgesprochen. Aber wie konnte ein Bund anders sein, dessen Glieder vor Allem ihre Selbständigkeit und Unabhängigkeit im Auge hatten und dessen Spitzen zwei Großmächte von sehr verschiedenen Interessen waren? Nachdem der Erfolg der preußischen Waffen Oesterreich genöthigt hatte, aus dem Bunde auszuscheiden, fiel der Schwerpunkt desselben nach Preußen. Der Sieg aber der Deutschen über Napoleon III erhob den norddeutschen Bund zum deutschen Reiche und das Haupt desselben zum Kaiser. In denselben Tagen, in denen Napoleon Preußen den Krieg erklärte, ließ sich der Papst durch das vaticanische Concil die Infallibilität in Sachen des Glaubens und der Sittlichkeit zusprechen. Das machte in jenen bewegten Tagen in Deutschland wenig Eindruck. Hätte aber Napoleon gesiegt, so würde dieß ein Sieg der romanischen Völker gewesen sein. In den Sieg der romanischen Völker aber auf dem Gebiete des Staates würde der

Sieg des römischen Stuhles auf dem Gebiete der Kirche förderlich eingegriffen haben.[1] So aber sollte es nicht kommen. Der Sieg der deutschen Fürsten und Völker über Napoleon brachte die Kaiserkrone dem mächtigsten protestantischen Fürsten des Continents. Es ist begreiflich, daß an diesen mächtigen Fortschritt auf der Bahn der Einheit Deutschlands sich die Idee einer deutschen Nationalkirche knüpfte. Einer der ersten kirchlichen Würdenträger in Preußen, Generalsuperintendent Hoffmann, ergriff das Wort für sie.[2] Aber diese Idee ist wohl vorerst mit ihm begraben worden. Selbst der Gedanke, welcher sich als der eigentliche Zweck der s. g. Oktoberversammlung von 1871 herausstellte, der Gedanke eines evangelischen Kirchenbundes, kam zu früh.

Das ist die eine Entwickelungslinie der deutschen Politik: die auf Reichseinheit gerichtete. Diese steht in enger Verbindung mit einer zweiten, die auf die Allgewalt des Staates gerichtet ist.

Seit dem Jahre 1848 hat in Deutschland das politische Interesse die Herrschaft über alle anderen. Das Familienleben hat sehr an Bedeutung verloren; die Standesunterschiede gleichen sich mehr und mehr aus; die Begeisterung für Kunst ist sehr mäßig. Wo sind Philosophen, welche unser Zeitalter beherrschen, wie es von Kant, Fichte, Schelling und Hegel gesagt werden muß? Die außerordentlichen Erfolge aber, welche die Politik in Krieg und Frieden gehabt hat, mußten natürlich den Gedanken begünstigen, daß nur auf diesem Wege das Höchste zu erreichen sei. Und so greift denn immer mächtiger die Ueberzeugung um sich, daß der Staat im Grunde die Alles beherrschende Lebensmacht sei.

Unstreitig ist der Staat berechtigt, sich aus sich selbst zu bestimmen und zu regieren. Das hat Christus in den Worten

1) Menzel, Gesch. d. franz. Krieges von 1870 und 1871 I. S. 5 ff.

2) Hoffmann, Deutschland einst und jetzt im Lichte des Reiches Gottes 1868. Derſ., Deutschland und Europa im Lichte der Weltgeschichte 1869.

ausgesprochen: Gebet dem Kaiser was des Kaisers ist. Das wollten die Ghibellinen gegenüber den Päpsten, deren Ideal allerdings die Herrschaft der Kirche über den Staat war. Der Protestantismus urtheilt ghibellinisch. Er hat, weit entfernt den Staat beherrschen zu wollen, dem Staate nur zuviel Macht über sich gegeben. Aber auch Rom gegenüber ängstige man sich und Andere nicht mit Gespenstern. Es giebt jetzt keinen katholischen Fürsten, der eine besondere Neigung hat dem Papste den Steigbügel zu halten; keinen Theologen, welcher die Wissenschaft für die Magd der Theologie hält; keinen Geistlichen, welcher die Kunst bloß für gut hält, der Kirche Küsterdienste zu leisten. Wenn also der moderne Staat mit der größten Bestimmtheit ausdrückt, daß er kein Gottesstaat sei, sondern eine rein menschliche Ordnung, welche sich aus sich bestimmt und regiert, so ist dieß vollkommen richtig.

Aber mit dieser Wahrheit verbindet der moderne Staat den Wahn, seine Selbständigkeit bestehe darin, daß er sich den Einflüssen der Kirche entzieht. Der moderne Staat will Ehen, die auch ohne die Weihe der Kirche rechtskräftig sind; er will angeblich eine konfessionslose, in der That eine religionslose Schule; er will Gesetze, die nicht vom Christenthum beeinflußt sind; er will einen König, der nicht von Gottes Gnaden ist. Kurz, der moderne Staat will dem Christenthum jeden Einfluß auf sich nehmen. Aber der Staat, das gesetzlich organisirte Volk, muß doch wollen, daß seine Gesetze gehalten werden. Sollen sie gehalten werden, so muß der Staat in den Ehen die Gesinnung fordern, welche sie unauflöslich macht; in den Schulen Unterweisung in den Tugenden, welche das bürgerliche Leben bedingen; in den Soldaten den Muth, welcher den Tod für's Vaterland nicht scheut; in den Kammermitgliedern die Bildung und Gesinnung, ohne welche man das Wohl des Staats nicht berathen kann. Wer aber die Wirkungen will, muß auch die Ursachen wollen. Wer diese Sittlichkeit will, muß auch den Quell dieser Sittlichkeit

wollen. Das aber ist der Glaube. Der Staat, welcher die Religion zerstört, zerstört sich selbst.

Jeder Lebenskreis: Familie, Stand, Kunst, Wissenschaft, Bildung, Religion, hat das Recht seiner Selbständigkeit. Aber Selbständigkeit ist nicht Alleinmacht. Als im 18. Jahrhundert die Familie Alles sein wollte, ward sie zum Zerrbilde. Es war dem genialen Kunstleben in Weimar unstreitig sehr heilsam, nach der Schlacht von Jena durch Napoleon zu erfahren, daß es neben der Heiterkeit der Kunst auch noch einen Ernst des Lebens gebe, in dem der Staat mit seinen Waffen waltet. Aber auch der Staat überhebe sich nicht. Was von der Familie dem Staate angehört, ist nur die Außenseite derselben. Die eigentliche Seele der Familie, die Familienliebe, liegt auf einem Gebiete, über welches der Staat nicht Macht hat. Dasselbe gilt auch von den Kreisen der Kunst und Wissenschaft. Der Staat kann ihnen Schutz und Pflege geben, aber ihre Geister kann er nicht leiten. Wir stehen nicht mehr auf dem Standpunkte des klassischen Heidenthums, wo der Staat Grund und Ziel alles Lebens war. Konnte doch selbst in den Zeiten der untergehenden alten Welt der Staat die Geister nicht mehr befriedigen. Selbst wenn es kein Christenthum gäbe, wäre der moderne Mensch viel zu persönlich, zu innerlich und tief, um im Staate Befriedigung zu finden. Der Mensch ist für die Menschheit gemacht. Schon darum kann ihn kein einzelner Staat ausfüllen. Am wenigsten in unserer Zeit, in der jeder Eisenbahnzug ein Bild des Weltverkehrs ist. Es giebt aber keinen Kreis, welcher die ganze Menschheit umfaßt, als das Reich Gottes. In ihm allein geht die Sonne nicht unter. Jeder Mensch ist eine Persönlichkeit, welche für die Unendlichkeit und Ewigkeit angelegt ist. Dieß Streben aber befriedigt kein Staat. Man kann es dem Staate nicht zum Vorwurf machen, daß er den Einzelnen nur so lange hegt als er ihn gebrauchen kann. Der Staat ist keine Versorgungsanstalt des Einzelnen. Er muß den Einzelnen oft und zwar, wie im Kriege, in sehr harter Weise

seinen Zwecken opfern. Er kann nicht anders. Aber er soll nur auch nicht sagen, daß er das Himmelreich auf Erden sei. Nur das Reich Gottes geht der einzelnen Seele nach, um ihr das ewige Leben zu geben. Erkennt der Staat nicht an, daß er ein beschränkter Lebenskreis ist, der zwar das Recht der Selbständigkeit aber nicht der Omnipotenz hat, so fordert er natürlich den Menschen heraus, an ihn Ansprüche zu machen, die er nicht befriedigen kann. Die Menschen, welche nicht in der Kirche Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit finden, suchen sie auf dem Wege der Socialdemokratie im Staate. Der Staat kennt zwar Gleichheit vor dem Gesetze, aber keine Gleichheit des Besitzes, des Familienlebens, des Berufes, der Arbeit. Der Staat kennt Bürger, aber keine Brüder. Diese Vermischung von Gnade und Recht, von Milde und Strenge, kurz von Religion und bürgerlichem Leben war der Punkt, an dem der Kirchenstaat früher oder später scheitern mußte. Erkennt der Staat an, daß es eine Kirche giebt, in welcher das Fundament aller politischen Sittlichkeit liegt und die Erfüllung der höchsten Geistesziele, so wird er, ohne sich von der Kirche regieren zu lassen, im Bund mit der Kirche bleiben wollen.

Begehrt der Staat für sich Unabhängigkeit, weil er nicht Kirche ist, so liegt darin mit logischer und sittlicher Nothwendigkeit die Pflicht, auch die Unabhängigkeit der Kirche anzuerkennen, weil die Kirche nicht Staat ist. Aber der moderne Staat hat eine wunderbare Logik. Während er auf der einen Seite sagt: Ich bin religionslos, sagt er auf der anderen: Ich bestimme Grenzen und Ziele der Religion. Während er auf der einen Seite sagt: Ich verstehe nichts von Konfession, sagt er auf der anderen: Aber ich entscheide die Konflikte der Konfessionen. Die christliche Kirche muß dem Kaiser geben was des Kaisers ist, aber sie kann unmöglich von einem religionslosen Staate sich regieren lassen. Sie wird den Bund mit dem Staate nicht leicht lösen. Er hat eine große Vergangenheit, entspricht wesentlichen Zielen der Kirche und ist

im Sinne deſſen, der da will, daß Kirche und Staat mit vereinten Kräften ihm dienen. Aber die Kirche hat, und zwar nicht bloß in Amerika, ſondern auch in Europa bewieſen, daß ſie auch als Freikirche beſtehen kann. Wer mag ſagen, was die Zukunft bringen wird? Aber wie die Dinge liegen, weiſen die Zeichen der Zeit auf Trennung der Kirche vom Staate hin. Was aber auch kommen mag, unſere Loſung wird bleiben: Gebet dem Kaiſer was des Kaiſers iſt und Gott was Gottes iſt.

---

4. Kirche und Konfeſſion.

Das bekannte Sprüchwort hält es nicht für ein Zeichen der Weisheit, Fragen aufzuwerfen, die Niemand beantworten kann. Aber es giebt Erfahrungen, die auch in einem Frommen zweifelnde Fragen hervorrufen können. Das ſagt uns das Buch Hiob. Wer es weiß, was es koſtet, ehe ein Menſch aus dieſer Welt durch den Glauben in das Reich Gottes verſetzt wird; wer es weiß, mit welchen Mächten das Chriſtenthum jetzt zu ringen hat, der mag es eine dunkle Fügung nennen, daß die Auctorität der Kirche durch den Zwieſpalt der Konfeſſionen gebrochen wird. Wo iſt die Wahrheit? Ruht ſie auf dem Felſen Petri in Rom? Nennt ſich nicht die lutheriſche Kirche die Kirche ſchriftgemäßen Bekenntniſſes? Verbindet die Union wirklich den Frieden der Liebe mit dem Zeugniß der evangeliſchen Wahrheit? Welcher dieſer Stimmen ſoll man folgen? Soll man, wie es uns Moore und Rheinwald geſchildert haben, durch die Konfeſſionen wandern, um zuletzt wo man Wahrheit findet die Kirche des Herrn zu erkennen? Wer Moore folgt, kommt zum Katholicismus; wer

Rheinwald, zum Protestantismus.[1] Solche Wanderungen gleichen der eines Deutschen, welcher von Preußen nach Sachsen, von Sachsen nach Baiern zieht, um nur endlich einmal zu entdecken, wo denn eigentlich Deutschland ist. Deutschland ist in allen diesen Sonderstaaten. So ist es auch in der Kirche. Die Kirche Christi ist weder allein in der morgenländischen, noch in der römischen, noch der protestantischen Konfession, sondern geht durch alle diese Konfessionen hindurch. Es giebt nur Eine Kirche und diese Eine Kirche ist die Gemeinschaft aller Gläubigen, welche in Einem Geiste unter Einem Haupte stehen. Wer Christum zum Haupte hat, hat auch die Kirche zum Leibe. Die Gläubigen aller Konfessionen sind Glieder am Leibe Christi. Und nicht bloß in einzelnen Christen, sondern auch in den christlichen Gemeinden außerhalb unseres Lagers walten in Wort und Sakrament die Heilskräfte des heiligen Geistes. Unrichtige Lehren und unevangelischer Brauch können diese Kräfte hemmen, aber nicht aufheben. Ja es muß gesagt werden, daß jede der drei großen Konfessionen in besonderer Weise eine Seite des Christenthums vertritt.

Die morgenländische Kirche, welche von dem Geisteserbe der altgriechischen Richtung lebt, nennt sich die rechtgläubige Kirche des Morgenlandes, weil sie in der rechten Lehre von der Dreieinigkeit die Summe des wahren Glaubens findet. In der That steht und fällt das Christenthum mit dem Glauben an den dreieinigen Gott.

Die katholische Kirche ist die mittelalterliche Kirche, wie sie sich zu Trident der Reformation gegenüber abgegrenzt hat. Ihr Grundgedanke ist, daß die einheitlich organisirte, unter Oberleitung des Stuhles Petri stehende Kirche Mittlerin der Wahrheit, des Heils, des Reiches Gottes ist. Sie stützt sich auf das bekannte Wort Cyprian's, daß Niemand Gott zum Vater haben kann, der nicht die Kirche zur Mutter hat. So

1) Moore, Wanderungen eines Edelmanns zur Entdeckung einer Religion. Deutsch 1834. Rheinwald, Wanderungen eines sächsischen Edelmanns zur Entdeckung der wahren Religion 1835. 3 Bd.

gewiß die römische Kirche irrt, wenn sie, was vom Leibe Christi gilt, auf ihren äußeren Organismus bezieht, so gewiß ist, daß das Christenthum seinem Wesen nach Kirche ist. Wer ein Christ ist, muß eine heilige allgemeine Kirche bekennen.

Protestantismus ist die Richtung, welche an Glauben und Leben der Kirche das Richtmaß des Evangeliums anlegt. Den Mittelpunkt aber des Evangeliums setzt er in die Heilsgemeinschaft des Einzelnen mit Gott durch Christum, welche von oben durch die Gnade, von unten durch den Glauben bedingt ist. Das Eine was noth, liegt dem Protestantismus in der Rettung der einzelnen Seelen. Und in der That liegt das Allerheiligste des Christenthums in diesem Punkte.

In dem Glauben an den dreieinigen Gott, auf welchen die morgenländische Kirche das Hauptgewicht legt; in der Rettung des Einzelnen durch den Glauben, welche der Protestantismus treibt; in der Kirche, welche den Grundgedanken des Katholicismus bildet: in diesen drei Stücken ruht das Christenthum. Wir Protestanten aber glauben, daß unsere Grundsätze und Grundlehren in Gottes Wort gegründet sind. Aber gerade wenn wir unsere Grundsätze und Grundlehren an unsere Zustände anlegen, sehen wir recht, wie wenig wir Ursache zur Selbstüberhebung haben.

In den deutschen Ländern, in welchen der Katholicismus mit dem ganzen Volksleben noch eng verbunden ist — wir nennen nur Oberbaiern und Tyrol — kann man in der Regel voraussetzen, daß ein katholischer Christ Gott fürchtet, Jesum Christum anbetet, seine Sünden kennt, Pietät für die Ordnungen der Kirche hat und in dem Hause, wo man Gott anbetet, sich heimisch fühlt. Wo aber sind die protestantischen Länder in Deutschland, wo man diesen Sinn im Volke als die Regel voraussetzen kann? Die römische Kirche hat eine besondere Gabe, das ganze Volksleben zu beherrschen. Sie wird nicht müde, mit ihren Glocken in die Zeit zu rufen, nach Dem zu trachten, was über der Zeit steht. Sie stellt auf alle Wege die Bilder ihres Glaubens. Sie geht im Beichtstuhl dem

Einzelnen bis in's Kleinste nach. Der deutsche Protestant aber setzt seinen Protestantismus besonders darein, daß er in Sachen des Glaubens seinen eigenen Ansichten folgt. Er beruft sich gern auf den großen König der Aufklärung, Friedrich II von Preußen. Aber Friedrich II, zwar ein Freigeist, aber ein großer Geist, hatte Blick genug, um zu sehen, daß nur eine kleine Zahl von Menschen im Stande sind, sich in Sachen des Glaubens ein eigenes Urtheil zu bilden. Erkundigt man man sich nach diesen eigenen Ansichten etwas näher, so findet man einen Niederschlag aus Rationalismus, Zeitungsbildung, oberflächlichem Raisonnement u. s. w., der nicht nur keinen Werth hat, sondern den Weg zur Wahrheit versperrt. Was man Gemeindebewußtsein nennt, ist eine Mischung von christlicher Ueberlieferung und Weltbildung. Dieß Gemeindebewußtsein aber macht der Protestantenverein zum Princip des Protestantismus, welchen er bekennt. An die Stelle der Offenbarung tritt hier der Fortschritt; an die Stelle des rechtfertigenden Glaubens durch Christum das moralische Bewußtsein des Einzelnen; an die Stelle der Heilslehren, welche immer, überall und von Allen sind bekannt worden, eine ungebundene Glaubensfreiheit, die nichts Festes, nichts Bindendes duldet.[1] Das sind Zustände und Richtungen, welche unsern Stand gegenüber den Katholiken schwer machen. Wir können nur eben sagen, daß unsere Zustände nicht unsere Grundsätze und Lehren sind. Unser Fundament ist das Evangelium.

Katholiken und Protestanten berufen sich auf das Wort: Du bist Petrus und auf diesen Felsen will ich bauen meine Gemeinde und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen (Mt. 16, 18.). Nach katholischer Auslegung ruht die Kirche auf dem römischen Bischof, sofern in ihm als Nachfolger Petri der apostolische Amtsgeist desselben fortlebt. Daß aber Petrus Bischof in Rom gewesen sei, kann nie bewiesen

1) Belege b. D. Schmidt, Der Protestantenverein. Gekrönte Preisschrift 1873.

werden. Innere und äußere Gründe sprechen dagegen. Aber wenn auch der römische Bischof Nachfolger Petri wäre, sofern er Bischof war, so ist er in keinem Falle Erbe des apostolischen Amtsgeistes Petri, da dieser mit Petri Person erloschen ist. Jesus Christus nennt Petrus den Felsen seiner Kirche, weil er unter den Aposteln der erste Zeuge der göttlichen Sendung Christi war. Auf dem Worte der Apostel aber ruht der deutsche Protestantismus.

Einheit ist Rom's Kraft. Aber die römische Kirche hat in den letzten Zeiten nicht den Eindruck der Einheit gemacht. Sie hat den Protestanten den Anblick schwerer Zerwürfnisse geboten, in denen die edelsten Kräfte der römischen Kirche im Namen der Wahrheit gegen die oberste Auctorität derselben protestiren mußten. Gewiß gehört Pius IX zu den bedeutendsten Päpsten, die je regiert haben. Wie Friedrich Wilhelm IV, mit dem er oft verglichen worden ist, fing er mit Idealen an. Unerschütterlich fest in seinen Ueberzeugungen und Ansprüchen auf kirchlichem Gebiete, kam er dem Volke des Kirchenstaates mit liberalen Zugeständnissen entgegen und ließ es sich gefallen, daß man sein Haupt mit den Kränzen des einigen Italiens schmückte. Wie bei Friedrich Wilhelm IV sanken diese Ideale in den Abgrund des Revolutionsjahres 1848. Völlig umgewandelt kam er aus dem freiwilligen Exil in Gaeta nach Rom zurück. Der weiche Idealist war ein eherner Charakter geworden, dessen Motto war: Wir können nicht. Die Waffen der französischen Republik schützten ihn gegen die Waffen der römischen. Dieser Schutz Napoleon's mag ihm oft schwer geworden sein. Unter demselben Schutze erhob sich ja der König von Sardinien zum König von Italien, welches den Kirchenstaat bis auf Rom dem römischen Stuhle entzog. Der Sieg der deutschen Waffen bei Sedan öffnete Victor Emanuel die Thore von Rom. So verlor denn dieser Papst einen tausendjährigen Besitz. Aber nur oberflächliche Zeitmenschen können glauben, daß dadurch die Geistesmacht Rom's gebrochen sei. Sie ruht in den Herzen von 180 Millionen Katholiken.

Diese Geistesmacht aber empfing durch den Beschluß des vaticanischen Concils, daß der Papst, wo er in Sachen des Glaubens und der Sitte als Nachfolger Petri urtheile, untrüglich sei, eine neue mächtige Stütze. Vergebens widersprachen die bedeutendsten und edelsten Prälaten Deutschlands. Der Nachweis des Bischofs Hefele von Rottenburg, eines der gelehrtesten Kenner der Kirchengeschichte, daß die allgemeine, somit vom heiligen Geist geleitete Kirchenversammlung von Konstantinopel die Lehre des Papstes Honorius für ketzerisch erklärt habe, war so evident wie etwas in der Geschichte sein kann. Vergebens. Rom siegte. Und dieselben Bischöfe, welche eben erst gegen diese Lehre protestirt hatten, sahen sich nun genöthigt, nicht nur ihre Ueberzeugung der Auctorität eines Concils und eines Papstes zu opfern, sondern auch die aus der Kirche auszuschließen, welche noch vor Kurzem ihre Gesinnungsgenossen gewesen waren. Die bedeutendsten Kräfte dieser Richtung schlossen sich in die Gemeinschaft der Altkatholiken zusammen, die nun durch die weihende Hand eines Bischofs der Jansenisten in Reinkens einen Bischof empfingen. Da die Altkatholiken von Rom aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurden, in den Protestantismus aber nicht eingehen konnten, so blieb ihnen nur übrig, eine zwischen Katholiken und Protestanten in der Mitte stehende Sondergemeinschaft zu bilden. Rom, durch diese Ausscheidung in seinem Siegeslaufe gefördert, weiß aus der kirchlichen Vergangenheit zu gut, daß solch eine mittlere Richtung keine Lebenskraft in sich trägt, um sie zu fürchten. Wenn aber Rom nicht einmal für Männer wie Döllinger, vor noch nicht langer Zeit die Säule des deutschen Katholicismus, Raum hat: wie mögen Protestanten noch an eine Union mit der römischen Kirche denken? Auf dem Wege der Union ist keine Einheit zu erzielen. Die Einheit liegt nur in der Gesinnung, welche eine über die Scheidewände der Konfessionen hinausgreifende Einheit des Geistes glaubt, liebt und hofft.

5. Kirche und Weltbildung.

Im vorigen Jahrhundert warf sich die Ueberzeugung, daß es jenseits des Staates ein Reich der Humanität gebe, in die Freimaurerlogen. Was damals aber die s. g. heiligen Hallen der Loge als ein Geheimniß boten, das sagt uns jetzt jedes Eisenbahncoupé. Da begegnen sich Menschen aller Nationen, aller Religionen, aller Lebensverhältnisse, aller Standpunkte, die sich als Bürger des Weltreichs der Bildung wissen. Vor dieser Bildung fallen alle Schranken, die sonst Menschen trennen. Solch ein Bildungsreich aber ist nichts Neues. Was Griechenland anstrebte, nachdem seine Sonderstaaten ihren politischen Lauf beschlossen hatten, war ein Weltreich griechischer Bildung. Das war der Lebensgedanke Alexander's des Großen. Was Rom anstrebte, nachdem es seinen inneren Verfassungsbau abgeschlossen hatte, war ein auf Waffen ruhender Weltstaat. Und dieß Ziel war erreicht, als Kaiser Augustus ein Gesetz ausgehen ließ, daß alle Welt geschätzet werde. Aber das Reich griechischer Kultur und der römische Weltstaat wichen dem Reiche Christi. Die Kirche war im Mittelalter auch das Reich der Bildung. Als die abendländische Kirche aber zur Zeit der Reformation sich zerschlug, da erwartete man alle Bildung von der Wiedergeburt der klassischen Welt. Was Bildung hieß, hatte den Charakter der Renaissance. Das Hauptkulturvolk aber war seit dem 17. Jahrhundert Frankreich. Man darf wohl sagen, daß Frankreich die griechische Weltbildung und den römischen Universalstaat zu verbinden suchte. Wo Frankreich das trojanische Pferd seiner Civilisation aufstellte, da konnte man auch, ohne die Priesterweihe des Laocoon zu haben, inwendig Waffen klirren hören. So war es bis auf Napoleon III, der immer im Namen der Civilisation Krieg führte.

Was aber sind die Mächte, welche die Weltbildung bestimmen?

Zuerst die Wissenschaft. Es ist die Bedeutung der Universitäten, die Gesammtheit der Wissenschaften zu repräsentiren. Was uns an Universitäten zunächst entgegentritt, ist die Mannigfaltigkeit menschlichen Wissens und die Mannigfaltigkeit der Geistesbahnen, auf denen Wissenschaft angestrebt wird. Es hat aber jedes Zeitalter seine eigenthümliche Richtung, die durch alle Wissenschaften durchschlägt. Bis zum Jahre 1840 herrschte im Reiche der Wissenschaft ein Idealismus, welcher in der Philosophie Hegel's seinen charaktervollen Ausdruck hatte. Man hatte in allen Wissenschaften ein Streben, das Wissen in allgemeine Begriffe aufzulösen. An die Stelle dieses Idealismus, der sich zuletzt selbst zerstörte, ist ein Realismus getreten, der eine starke Neigung zum Materialismus hat. Es sind daher die exakten Thatsachen der Natur und die exakten Thatsachen der Geschichte, der Geschichte in des Wortes weitestem Sinne, welchen die Wissenschaft unserer Zeit nachgeht. Insonderheit haben die Naturwissenschaften eine Bedeutung, welche sie nie zuvor gehabt haben.

Was suchen die Naturwissenschaften dermalen in der Natur? Etwa wie im vorigen Jahrhundert die Gedanken der göttlichen Weisheit? Man hört jetzt aus den Räumen der Naturforschung die Versicherung schallen, daß der Zweckbegriff aufgelöst sei. Wir Laien haben bisher und zwar nicht ohne gute Gründe angenommen, daß z. B. das Auge sehr zweckmäßig eingerichtet sei. Allein die moderne Naturwissenschaft hält dieß für eine Einlegung des menschlichen Verstandes, der seinen Zweckbegriff der Natur unterschiebe. Was sucht man in der Natur? Etwa wie die Naturphilosophen im Anfang dieses Jahrhunderts die Kehrseite des Geistes? Eine reale Gedankenwelt? Nein. Man hört nicht viel auf diejenigen, welche — wir nennen nur Oersted, Carus, Perty — über Natur philosophiren. Man läßt sich höchstens von einem Humboldt einen Kosmos

gefallen, der eine empirische Verbindung der Resultate neuer Forschung enthält, also selbst kein Kosmos d. h. ein geistiger Organismus ist. Ein Naturforscher klagte im vorigen Jahre,[1] daß die Naturforscher meist Specialisten seien, denen der Blick in's Ganze und eine universelle Bildung abgehe. In der That ist es eine bekannte Schwierigkeit, bei Besetzung akademischer Lehrstühle Naturforscher zu erwerben, die ein größeres Gebiet beherrschen. Besondere Lehrstühle für Kometen, Saurier, Moose und Eingeweidewürmer giebt es vorerst noch nicht. Diese Neigung zu Specialitäten erklärt sich vollkommen aus dem Grundsatze, exakte Thatsachen festzustellen. Indeß kann dieser langsame Weg allmälig zu festen und zuverlässigen Resultaten führen, welche einer in's Ganze gehenden Naturforschung zu gute kommen. Das aber ist das Seltsame, daß die moderne Naturwissenschaft, die sich ihrer exakten Einzelforschung rühmt, mit einer unerhörten Dreistigkeit unerwiesene Hypothesen als erwiesene Resultate hinstellt und selbst mit Zahlen einen wahren Schwindel treibt. Man lehrt mit Laplace, daß alle Weltkörper aus zufälliger Stoffanhäufung entstanden sind. Unsere Erde war ein Sonnenring, der zur feurigen Kugel wurde. Als Laplace einst diese Hypothese Napoleon I vortrug, Napoleon aber fragte: Wo bleibt denn da Gott, erwiederte er: Ich habe diese Hypothese nicht nöthig. Das ist aber der eigentliche Kern dieser Aufstellung. Man will eine Schöpfung ohne Schöpfer. Wie man die Entstehung der Erde ohne Gott erklärt, so beweist man auch, daß alle Gebirge von selbst durch Hebung und Niederschlag allmälig entstanden sind. Mit ihnen aber bildeten sich auch die Organismen von selbst. Die Darwin'sche Transmutationshypothese, nach welcher sich aus einer einzigen Urzelle allmälig alle Arten von Pflanzen und Thieren von selbst gebildet haben, faßt immer mehr Raum. Aus einem Thiere aber läßt man den Menschen entstehen. Die Anfänge der Menschheit legt

1) Gaea 1873. H. 1.

man soweit als möglich zurück. Das Alles aber sind nicht Resultate exakter Detailforschung, sondern Hypothesen, die nicht nur nicht bewiesen, sondern im höchsten Grade unwahrscheinlich sind. Man fängt in der Naturforschung selbst an, sich des Zahlenschwindels, der dort getrieben wird, zu schämen.[1] Um nur dem lebendigen Gott zu entfliehen, schreibt man dem Zufall eine Weisheit und einer blinden Naturkraft eine Vernunft zu, die lächerlich wäre, wenn diese Thorheit nicht Ausfluß einer wahrhaft gottfeindlichen Gesinnung wäre. Einen gefährlicheren Ritter aber konnte diese Laplace'sche Ansicht über Weltentstehung und die Darwin'sche Zuchtwahl (natural selection) nicht finden als Strauß. Er, der von der Voraussetzung der Unumstößlichkeit des Hegelianismus aus 1835 den evangelischen Christus für unhistorisch, 1840 das ganze Christenthum für unhaltbar erklärt hatte, glaubte nun selbst nicht mehr an die Haltbarkeit des Hegelianismus. Er ward ein abgebrannter Philosoph, der seine Blößen mit materialistischen Hypothesen und ästhetischen Betrachtungen zu decken suchte. Die Frage, ob das Christenthum wahr sei, beantwortet sein Alter und neuer Glaube (1872) rund mit Nein; die Frage, ob die Religion wahr sei, mit Ja und Nein. Das Ja besteht darin, daß er an die Stelle der Abhängigkeit von Gott die Abhängigkeit von der Welt setzt. Von Gott sich abhängig fühlen, das ist Religion. Aber von der Welt sich abhängig fühlen, soll Religion sein? Nach öffentlichen Nachrichten soll Strauß über die Aufnahme, die sein Buch gefunden hat, sehr verstimmt gewesen sein. Diese Abhängigkeit von der öffentlichen Meinung soll Religion sein? Das ist die Religion der Plattheit und Feigheit. Die ästhetischen Betrachtungen, mit denen Strauß die Menschheit für das zu trösten sucht, was er ihr nehmen will, kommen Einem vor wie wenn Jemand auf einem Schlacht-

1) Pfaff, Die neuesten Forschungen und Resultate auf dem Gebiete der Schöpfungsgeschichte (1868) S. 78 ff. Vierteljahresrevue der Fortschritte der Naturwissenschaften 1873. S. 83 ff.

felde die Verwundeten mit Veilchen und Rosen erquicken will, oder wie der Wandsbecker Bote, welcher einem Kutscher, dem das Bein abgefahren ist, auf dem Posthorn vorbläst.

Die Resultate der Wissenschaft vermitteln Schulen, Vorlesungen für Gebildete und eine ungeheure Litteratur der Bildungswelt. Selbst die schöne Litteratur dient diesem Zwecke. Die Gegenwart ist nicht reich an Dichtern, welche dichten weil ihre Natur sie treibt. Die bei Weitem meisten Dichter sind Bildungsdichter, welche die Anregungen ihrer Lecture in Poesie umsetzen. Wie jeder Frühling eine Welt von Blüthen erzeugt, die großentheils wieder abfallen, so bringt auch jedes Jahr eine poetische Litteratur, die so schnell vergeht als sie entstanden ist. Kurz, die Gegenwart ist stärker als im Dichten im Trachten und drückt daher auch allen ihren Dichtungen den Charakter des Trachtens d. h. der Tendenz auf. Dem Bedürfnisse aber der Zeit, ihr eigenes Bild im Spiegel der poetisch gestalteten Vergangenheit anzuschauen, kommt der Roman und die Novelle entgegen, worin unsere Zeit Eigenthümliches und Bedeutendes leistet.

Neben der Wissenschaft bestimmt das *sociale Leben* die Bildungswelt. Welches aber sind die Interessen, welche die Gesellschaft der Menschen dermalen bewegen? Es sind zunächst die *Interessen der Industrie und des Handels*. In der That vollbringt unsere Zeit Erstaunliches auf diesem Gebiete. Hat Sophokles in dem berühmten Chor seiner Antigone den Menschen der Wunder größtes genannt, weil er Alles seiner Herrschaft unterthänig machen könne: welchen Chor müßte ein Sophokles unserer Tage dichten, wenn er würdig schildern wollte, wie die menschliche Kunst durch die Alpen ihre Straßen gezogen hat, die Landenge von Suez gesprengt, durch die Luft sich Flügel geschaffen, die bis zu den höchsten Bergeshöhen aufgedrungen sind, durch den Ocean Telegraphendrähte gelegt und ihren Geschossen eine furchtbare Tragweite gegeben hat. Kein Wunder, daß der moderne Mensch mit einem prometheischen Titanentroß zu dem Alten der Tage auf-

blickt. An die Stelle der Gestalten des christlichen Glaubens, welche einst Brücken, Straßen und Plätze bedeckten, sind jetzt die Bildsäulen großer Männer getreten, in denen der Menschengeist sich selbst verehrt. Was Industrie und Kunst aus der Schöpfung zu machen verstehen, das zeigen die großen Weltausstellungen, zu denen man dermalen wallfahrtet, wie einst zum heiligen Lande. Was aber der Gewerbfleiß jedes Landes erzeugt, das macht der Handel zum Gemeingut der Erde. Der Handel löst alle Sondergüter der Erde in Geld auf. Geld ist der Zauberschlüssel, der alle Herrlichkeiten der Erde aufschließt. Alle Zauberei hat etwas Wunderbares, aber auch etwas Dämonisches. Die dämonische Zauberei verwandelt die Gaben Gottes in nichts. So hat es auch etwas Dämonisches, daß Besitzthümer, an denen geschichtliche Ueberlieferungen und sittliche Geister haften, so leicht in Papier verwandelt werden. Es hat etwas Dämonisches, daß das Geld, welches die Frucht der Arbeit sein soll oder das Segenserbe der Familien, durch dreistes Speculiren und frivoles Glücksspiel so leicht erworben wird.

Betreten wir in dem socialen Leben den Boden des Staates, so sehen wir dort überall den Kampf des conservativen und des liberalen Elementes. Wie die Erdbahn das mittlere Produkt der Schwerkraft und Wurfkraft ist, so hat sich wohl stets der Staat zwischen der conservativen Schwerkraft und der liberalen Wurfkraft entwickelt. Die Freiheit kann unter Umständen die Sache des Rechtes, des wahren Fortschrittes, ja der Vergangenheit sein. Aber das gilt nicht von dem modernen Liberalismus, der ein in sich maßloses Princip ist. Seine Kunst besteht darin, Altes zu beseitigen, Auctoritäten zu schwächen, Festes zu lösen, das Ueberlieferte auf den Boden der Debatte zu ziehen und an die Stelle des freudigen Glaubens, der Fürsten und Völker verbinden soll, ein Mißtrauen zu setzen, das sich in den Mantel der Verfassungstreue hüllt. Jeder Vater weiß, daß er seine Familie zerstört, wenn er nur auf Freiheit sieht, nicht auch auf Zucht und Ordnung. Dasselbe

weiß jeder Lehrer, jeder Geschäftsmann, jeder Beamte, jeder Militair. Diese Liberalen haben nur die Freiheit im Auge, ohne auf die unerschütterlichen Grundlagen zu sehen, welche der Staat überhaupt, jeder Mensch insbesondere fordert. Wie die Dinge liegen, kann Deutschland nur gedeihen, wenn neben der Reichseinheit die Selbständigkeit der Staaten besteht. Unsere Nationalliberalen werden aber so lange die Sonderstaaten zu Opfern an die Reichseinheit treiben, bis es zuletzt nichts mehr zu opfern giebt. Wer es weiß, daß unsere Liberalen sich in der Regel die Religion im Leben nicht viel anfechten lassen, der begreift die Klagen nicht, die von dieser Seite gegen Religionsdruck sich unaufhörlich in den Kammern vernehmen lassen. Was klagen die Vielen, die nicht beten, nicht in der Bibel lesen, nicht in die Kirche gehen, über Religionsdruck? Sie kämpfen gegen die Uebergriffe Rom's. Es ist aber eine Thatsache, daß sie dieselben Vorkehrungen die sie gegen Rom gerichtet haben, auch gegen die protestantische Kirche getroffen haben, welche wahrlich dieß Mißtrauen nicht verdient hat. Die Gesetze, welche die Kanzeln zu überwachen gebieten, von den Theologen ein besonderes Examen in Welt- und Staatskultur fordern, jeden anzustellenden Geistlichen einer Staatskritik unterstellen, die Zuchtmittel der Kirche außer Kraft zu setzen suchen, der Kirche als solcher die Aufsicht über die Schule nehmen und den Religionsunterricht in der Schule beschränken — diese Gesetze wollen offenbar nicht dem Papstthum, sondern dem Christenthum Schranken setzen. Aber man kann überzeugt sein, daß wenn der Staat den Religionsunterricht in den Schulen ganz abgeschafft haben wird, die Liberalen sich noch nicht beruhigen werden. Sie werden gegen die bedenklichen Einflüsse, die von Haus und Kirche sich über die Jugendbildung erstrecken, protestiren und den Feldzug beginnen gegen ein Reich, das man bisher für uneinnehmbar gehalten hat, gegen das Reich der Gesinnung. Kein Zugeständniß beruhigt den Liberalismus. Gewährt man ihm das Aeußerste,

so sieht er darin nur eine Abschlagszahlung für größere Forderungen, die er bei erster Gelegenheit erhebt.

Und doch könnte dieser princip- und maßlose Liberalismus lernen, wenn er wollte, wie nothwendig Maß und Ziel auf dem Boden der Gesellschaft ist. Der Liberalismus hat einen Gegner, der Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein ist: den Socialismus, der sich in der Internationale eine furchtbare Propaganda aufgerichtet hat.[1] Alle Kundgebungen aber des in der Internationale organisirten Socialismus sprechen aus, daß sein Kampf in erster Linie gegen die liberale Bourgeoisie gerichtet ist. Alle die Redensarten, mit denen der Liberalismus die Conservativen überschüttet hat, kehrt der Socialismus gegen die Liberalen. Und was sagen die Liberalen? Sie reden von Maß, Ziel und Zweck. Sind diese aber bei ihnen zu finden? Sie reden von Pietät. Hat der Liberalismus Pietät für Gott, für Obrigkeit, für heilige Ueberlieferungen? Sie sollen das Kapital schonen. Strauß, der den lebendigen Gott vom Himmel gestürzt und den lebendigen Christus aus der Geschichte gerissen hat, spricht mit großer Energie für Erbrecht und Besitz. Werden Menschen, die keinen Gott im Himmel und keine Religion auf Erden haben, den Mammon der Ungerechtigkeit heilig halten? Wie das socialistische Paradies sich verwirklichen wird, das haben uns die Kämpfe der Commune von Paris gegen die Republik von Frankreich gezeigt. Womit will der Liberalismus die Mordlust der Männer, die brandstiftende Wuth der Weiber dämpfen? Der in sich selbst maßlose Liberalismus weiß zuletzt nur Ein Mittel, welches das reinste Gegentheil seines eigenen Principes ist: es ist die Gewalt. Jede Freiheit, welche in sich selbst nicht Schranken trägt, führt zum Imperatorenthum. Das hat Frankreich nun oft genug erfahren und doch nicht oft genug, um daraus zu lernen. Zu-

1) Testut, Die Internationale 1872. Jäger, Der moderne Socialismus 1873.

letzt liegt die Gewalt doch in der Masse. Und die Masse zu gewinnen, ist das Streben des Socialismus. Systematisch sucht er die Religion zu vernichten. Eugen Dupont sagte auf dem Kongreß zu Brüssel: Wir wollen keine Religionen mehr, sie verdummen den Geist. Richard sagte: Dem unmoralischen Studium der Bibel muß man das nützliche Studium des Menschen entgegensetzen. Murat fügte hinzu: Die Bibel ist der Codex der Unsittlichkeit.

Der Materialismus auf dem Gebiete der Naturwissenschaften und der Socialismus auf dem Gebiete der Gesellschaft entsprechen sich. Jener löst die Schöpfung Gottes in den Urbrei der Materie, dieser die gottgestifteten Ordnungen der Gesellschaft in die wüsten und leeren Volksmassen auf.

Ueberblicken wir noch einmal das Trachten des Menschen dieser Zeit, so ist es auf Bildung, auf Freiheit, auf ein machtvolles Vaterland gerichtet.

Auf Bildung. Wie einst des Griechen Streben war, das Gute des Vaterlandes in schöner Eigenthümlichkeit darzustellen, des Römers, die vaterländische Tugend würdig zu repräsentiren, so geht des modernen Menschen Ziel dahin, als ein gebildeter Mann die Umgangsformen, Ueberzeugungen und Gesinnungen seiner Zeit zu vertreten. Der Mittelpunkt dieser Weltbildung liegt in der Erkenntniß. Der Gebildete giebt sich der Wahrheit hin, die seinem Zeitalter feststeht. Diese Wahrheit ist aber etwas Wandelbares. Dem Protestantismus war im 16. Jahrhundert das Evangelium, im 17. die Kirchenlehre, im 18. die Aufklärung, im 19. zuerst eine idealistische, jetzt eine realistische Weltansicht die höchste Wahrheit. Aber auch der gegenwärtige Realismus mit seiner materialistischen Neigung wird vorübergehen. Was der Folgezeit das Höchste sein wird: wer mag es sagen? Der Bildungsmensch ist der Diener der Zeit. Das aber soll der für die Ewigkeit geschaffene Mensch nicht sein. Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne und nähme doch Schaden an seiner Seele. Die einzelne Person ist für eine Wahrheit, die den Stempel der

Ewigkeit trägt. Selbst der rohe Materialist, welcher das Denken für eine Aussonderung des Gehirnes hält, meint damit doch eine Wahrheit auszusprechen, die da dauert. Nur die Wahrheit aber dauert, deren Gegenstand ewig ist. Das aber ist allein Gott. Gott allein ist die Wahrheit. Der allein wahre Gott aber hat sich in seinem Sohne offenbart, um durch ihn Alle, die in Kraft des heiligen Geistes glauben, zu retten. In dem dreieinigen Gott ist alle Wahrheit beschlossen. Glaube aber an den dreieinigen Gott ist der erste Punkt im Christenthum.

Auf Freiheit ist der moderne Mensch gerichtet. Alle Freiheit aber besteht darin, daß der Mensch als Wille sich aus sich selbst für das bestimmt, was sein wahres Selbst ist d. h. das Gute. Die Freiheit aber, von welcher die Massen reden, ist die politische Freiheit. Gesetzt nun, daß sie die denkbar höchste Freiheit als Staatsbürger erreichen: sind sie damit als sittliche Geister frei? Alle Freiheit besteht in der sittlichen Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Wie aber der Mensch von Natur ist, ist er durch die Sünde von Gott getrennt. Ihn frei zu machen von der Sünde und mit dem Vater als Kind auf ewig zu verbinden, erschien der Sohn Gottes im Fleisch. Niemand ist frei, den der Sohn nicht frei macht. In der Heilsgemeinschaft aber des Einzelnen mit dem Vater durch den Sohn liegt der zweite Punkt, der Mittelpunkt des Christenthums.

Nach Einheit des deutschen Reiches trachten dermalen die Deutschen. Niemand aber vermag zu sagen, wieweit das Recht der Reichseinheit, wieweit das Recht der Selbständigkeit der einzelnen Staaten gehen darf, wenn Deutschland bestehen soll. Wer mag überhaupt sagen, ob nach einem Jahrhundert noch ein deutsches Reich besteht? Alle Staaten der Menschen vergehen. Nur das Reich Gottes geht nicht unter. Das Reich Gottes auf Erden ist die Kirche. Das aber ist der dritte Punkt im Christenthum.

Sucht nur, was ihr sucht, nur nicht da, wo ihr es sucht:

muß man mit Auguſtin zu unſerer Zeit ſagen. Was unſer Zeitalter vergebens in den Reichen der Bildung, der Freiheit, des Vaterlandes ſucht, findet es allein in den drei Stücken, welche das ewige Weſen des Chriſtenthums bilden.

Der Gegenſatz der Weltmächte gegen Chriſtum und ſein Reich hat eine Energie erlangt, wie ſie die Weiſſagung den letzten Zeiten zuſchreibt. Ein Zeitalter der Scheidung wie das gegenwärtige trägt die Vorzeichen der letzten Scheidung in ſich, welche des Herrn Ankunft vorangehen wird. Indeß gehen ſolche Vorzeichen durch alle Zeiten. Und nachdem man ſo oft ſich getäuſcht hat in der Deutung derſelben, ſollte man endlich gelernt haben, nicht Zeit und Stunde beſtimmen zu wollen, die der Herr ſeiner Macht vorbehalten hat. Noch iſt nicht das Evangelium über den ganzen Erdkreis verkündet zu einem Zeugniß über die Völker, noch iſt nicht die Fülle der Heiden eingegangen, noch iſt nicht Iſrael als Ganzes bekehrt. Und, ſoweit Menſchenaugen reichen, wird ſich dieß nicht ſo ſchnell vollziehen, wie der ungeſtüme Eifer ſo Mancher denkt, die ſolche Hoffnung zum Mittelpunkt des Chriſtenthums machen.

Aber der Chriſt ſoll auf die Zeichen der Zeit achten, um zu lernen, worauf die Blicke des Herrn der Kirche beſonders gerichtet ſind. Was geweſen iſt, kommt nicht wieder. Es wird kein Zeitalter der Reformation, der Rechtgläubigkeit, des Pietismus, der Aufklärung, der Vermittelung wiederkehren. Wir ſollen den Heiden und Juden das Evangelium verkünden, und in den Werken der innern Miſſion des verkommenen Volkes uns annehmen. Wir ſollen uns in die Veränderungen der Verfaſſung finden, welche die nicht zu vermeidende Trennung vom Staate fordern wird. Die Zeiten, wo das geiſtliche Amt Alles in Allem in der Gemeinde that, ſind vorüber; die Gemeinde iſt berechtigt mitzuwirken zur Erreichung aller der Ziele, welche Gott in das Gemeindeleben gelegt hat. Sollen die Kirchen ſich wieder füllen, ſo muß auch die Predigt im Stande ſein, den Geiſtesbedürfniſſen der Zeit zu entſprechen.

Nicht theologisch, sondern anknüpfend und praktisch; nicht handwerksmäßig, sondern aus dem Leben und für das Leben; nicht in pietistischer und methodistischer Erregung, sondern wie es einem Lehrer geziemt, der allein der Wahrheit vertraut; nicht in blendenden Gedankenblitzen, nervenerregenden Geisteswürzen, glänzenden Redewendungen, sondern einfach, sachlich und gesund, und doch mit Salz und Feuer soll der evangelische Geistliche predigen. So gewiß unserer Zeit geboten ist, ihre Theologie auf dem Bekenntnißgrunde der Reformation zu gründen, so gewiß ist auch, daß dieß nicht auf dem Wege einfacher Rückkehr zur Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts erfolgen kann. Die bloße Aufrichtung der Konfession wird es nicht thun. Vom ewigen Wesen des Christenthums muß die Konfession ausgehen und mit der Erkenntniß ihres evangelischen und geschichtlichen Rechtes einen ökumenischen Sinn verbinden, der in anderen Konfessionen nicht bloß das sieht, was sie trennt, sondern auch was sie eint. Nicht Buchstabe, nicht Theorie, sondern Geist und Leben ist das Wort Gottes.